

Hammou BELGHAZI

RÉALITÉS SOCIÉTALES AMAZIGHES

SOUS L'ÉCLAIRAGE D'UNE DÉMARCHE VISIOLOCALE



2021

Réalités sociétales amazighes

Sous l'éclairage d'une démarche visiolocale

Hammou BELGHAZI

Réalités sociétales amazighes
Sous l'éclairage d'une démarche visiolocale

Publications de l'IRCAM

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques
Série : Etudes et recherches – n° 90

Titre	:	Réalités sociétales amazighes. Sous l'éclairage d'une démarche visiolocale
Auteur	:	Hammou BELGHAZI (IRCAM)
Éditeur	:	Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation technique	:	Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Édition et de la Communication (CTDEC)
Couverture	:	Hammou BELGHAZI – Mustapha EL HOUDAIGUI
Dépôt légal	:	2021 MO 5112
ISBN	:	978-9920-739-48-1
Imprimerie	:	Editions et impressions Bouregreg – Rabat - 2021
Copyright	:	® IRCAM

A la mémoire de mon frère El Ghazi,
un passionné de lecture éclectique.

Avant-propos

Principes de la démarche visiolocale

Depuis des lustres, on a reconnu que les Amazighs (*barāber* en arabe, mot péjoratif) sont les premiers habitants de l'Afrique du Nord. Et pourtant, on continue à s'interroger sur leur identité culturelle. Récemment, Francis Manzano a posé la question suivante : « Mais qui sont donc ces Berbères ? » (2006 : 180). C'est une question fort intéressante dans la mesure où, par la conjonction *donc*, elle connote ou dénote l'étonnement. Etonnement d'abord sur la méconnaissance ou la sous-estimation de la culture de l'une des plus anciennes populations de la Méditerranée, dont Ibn Khaldoun (1332-1406) n'avait pas manqué de souligner la grandeur[1]. Etonnement ensuite quant au silence qui règne encore sur l'apport des Amazighs à la civilisation humaine. Etonnement enfin sur l'absence d'une remise en cause méthodique de l'oubli ou de la minorisation banalisés du système civilisationnel amazigh : un système sociétal dont la résistance aux facteurs internes et externes de l'usure linguistique et de l'usure culturelle se révèle étonnante.

Le contenu du présent travail s'inscrit justement dans le cadre d'une déconstruction systématique des stéréotypes forgés de toutes pièces sur les Amazighs. Des stéréotypes tels que : « Le Berbère est simplement un homme qui n'a pas été à l'école. » Ces paroles, extrêmement réductrices, sont de Mehdi Ben Barka : leader politique de « gauche » marocain de renom international. Elles ont été recueillies et citées par Jean et Simone Lacouture (1958) qui avouent partager leur teneur. Le lecteur les trouvera dans le chapitre intitulé : *Comment peut-on être Berbère ?* (p. 83). Ce titre, bien évidemment, n'est pas sans rappeler la célèbre question que Montesquieu (1689-1755), dans ses *Lettres persanes*, fait dire au personnage appelé Rica : « Comment peut-on être Persan ? » (1995 : 64). Une question que précèdent deux phrases relevant d'une satire savoureuse ; l'une interrogative, l'autre exclamative : « Ah ! Ah ! Monsieur est persan ? C'est une chose bien extraordinaire ! » (*ibid.*).

Les propos de Rica, au-delà de leur dimension satirique, ont un point commun avec ceux de J. et S. Lacouture. Ils se rapportent à un fait bien réel,

---

[1] « Les Berbères ont toujours été un peuple puissant, redoutable, brave et nombreux ; un vrai peuple comme tant d'autres de ce monde, tels les Arabes, les Persans, les Grecs et les Romains. » (1999, T. I : 199).

universellement attesté ; à savoir l'identité culturelle d'une personne et, par extension, d'une communauté ethnique ou nationale.

Si l'on veut réellement savoir qui sont les Amazighs, il faut leur donner la parole afin qu'ils puissent brosser leur autoportrait culturel ou, tout au moins, nous dire ce que « être Amazigh » signifie pour eux. En ce sens, nous avons effectué au cours de l'année 2012 une enquête dans deux endroits du Maroc central : la région des Zemmour et le Moyen Atlas. Un échantillon de vingt-quatre personnes (des ruraux uniquement[1]) a été interrogé sur les représentations sociales[2] que les Amazighs ont d'eux-mêmes. Elles ont toutes répondu à une seule et même question : ⵎⴰⵙ ⵎⵉ ⵏⴳⴰ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ? (Par quoi sommes-nous[3] Amazighs ?). D'après leurs réponses, l'Amazigh s'identifie par divers éléments culturels, au premier rang desquels se situe la langue et que l'un des enquêtés résume ainsi :

> « ⵏⴳⴰ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ⵙ ⵜⵎⴰⵣⵉⵖⵜ, ⵏⴳⴰ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ⵙ ⵜⵎⴰⵜⵛⴰ, ⵏⴳⴰ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ⵙ ⵍⵊⴷⵓⴷ ⵍⵅ, ⵏⴳⴰ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ⵙ ⵜⵎⵔⵙⴰ, ⵙ ⴹⵢⴰⵎ, ⵙ ⵜⵃⴰⵇⵜ. ⵏⴳⴰ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ ⵙ ⵍⵉⵜ… ⴷⵉⴳⵏⵅ ⵍⵉⵜ ⴱⵣⵣⴰⴼ, ⵡⵏ ⵉⴽⴽⵔⵏ ⵉⵜⵃ ⵖⵉⴼⵙⵏ. »
> (Nous sommes Amazighs par la langue amazighe, nous sommes Amazighs par la cuisine, nous sommes Amazighs par nos ancêtres, nous sommes Amazighs par l'habillement, par l'hospitalité, par la générosité. Nous sommes Amazighs par la naïveté… Nous faisons trop confiance, n'importe qui peut nous rouler.)

Parmi les traits caractéristiques de l'identité culturelle amazighe, énumérés dans cet extrait d'entretien, figure la naïveté. Elle y occupe la septième place comme dans le tableau classificatoire de l'ensemble des critères de l'amazighité[4]. Ce disant, la naïveté ne signifie ni déficit de connaissance, ni

[1] La raison du choix des ruraux (analphabètes) pour répondre à la question principale de l'interview est de leur rendre justice en les associant à l'essai de déconstruction des préjugés dont ils ont longtemps été l'objet.

[2] La représentation sociale « est une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social. » (Jodelet, 1994 : 36).

[3] Du point de vue méthodologique, le « nous » se rapporte à l'enquêteur et à l'enquêté (voir *infra* : 11-12).

[4] Classement des critères de l'amazighité selon leurs occurrences :

Critères	Effectifs	Rang	Occurrence
Langue	24	1	Elevée
Hospitalité	20	2	
Cuisine	18	3	
Costume	14	4	Moyenne
Tapis	13	5	
Fêtes	12	6	
Naïveté	8	7	Faible
Ascendance	5	8	
Religion	3	9	

manque d'expérience. Et être naïf ne veut certainement pas dire être bête ou stupide. La réalisation de la trame cachée de chacune des études composant ce livre doit beaucoup aux « Berbères » qui n'ont pas eu la chance ni le loisir de fréquenter les bancs de l'école, mais qui sont passés experts en matière de savoirs populaires. Acquis via les courroies de la transmission culturelle, tant verticales (intergénérationnelles) qu'horizontales (intragénérationnelles), ces savoirs font partie du système pratico-représentationnel global édifié dans/sur les contextes socio-historiques amazighs ; autrement dit, l'ensemble des pratiques et pensées ou représentations locales dont certaines forment le champ d'application de la démarche que nous dénommons « visiolocale ».

Ce néologisme est construit sur le modèle des mots « écolocal », « matrilocal », « périlocal », « supralocal », etc. Il est formé à partir du vocable « local » et du préfixe « visio » (mot latin qui signifie, entre autres, « action de voir par l'esprit, de concevoir », « idée perçue, conception, point de vue »[1]). Il s'ensuit de là que l'adjectif « visiolocal » désigne la vision du monde locale, soit les manières locales (indigènes) de présenter et de se représenter tel aspect ou telle dimension des réalités autochtones. Ce sont en fait ces manières qui ont en partie inspiré notre méthode de recherche : la démarche visiolocale.

Fruit d'une trentaine d'années d'expérience de terrain, la démarche en question s'est peu à peu constituée face à un arsenal de concepts et méthodes dominants, « universels » (français et anglo-saxons, notamment) mais qui, produits au sein et pour d'autres cadres sociaux et historiques, se révélèrent à diverses reprises inadéquats pour saisir le sens des réalités locales amazighes. Les premiers essais de cette façon de procéder (pas encore baptisée *démarche visiolocale*) ont eu lieu lors de la préparation de notre thèse de doctorat sur le phénomène de *taḍa*[2].

L'institution de *taḍa* est de loin la plus originale des institutions coutumières de régulation sociétale en milieux traditionnels amazighs de type tribal. C'est aussi et surtout « un phénomène difficile à pénétrer[3] ». Difficile, certes ; mais pas impossible. La méthode d'investigation dont il s'agit dans ces

---

[1] Voir le site du Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales : https://www.cnrtl.fr/etymologie/vision, (consulté le 20-08-2020)

[2] Thèse soutenue en 2003 à l'université de Franche Comté et publiée en 2008 à l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

[3] Ce témoignage a été recueilli auprès du Professeur Marcel Lesne (1916-2012), un des rares auteurs français qui ont abordé l'institution de *taḍa*. Qu'il me soit ici permis de rendre un grand hommage à la mémoire savante non seulement d'un théoricien de la formation, mais aussi et surtout de l'Homme, pour m'avoir beaucoup aidé et encouragé durant mes recherches doctorales et, surtout, pour nous avoir laissé deux importants ouvrages sur les Zemmour (*infra* : 180).

pages, appuyée par le concept maussien de *fait social total*, a autorisé une analyse en profondeur des différentes dimensions de *taḍa*. Plus encore, elle a servi à la réalisation de la totalité des études réunies dans cet ouvrage. Et ce, en écartant le concept de Marcel Mauss au profit des principes fondamentaux qui ont aidé à en faire une démarche visiolocale, à savoir le savoir local, le « nous » méthodologique et le positionnement sociologique.

Par *savoir local*, nous entendons la connaissance que les autochtones ont des faits et dits en cours dans leur environnement sociétal immédiat. Acquis par l'observation, l'expérience et/ou la transmission (verticale et horizontale), le savoir local se traduit dans/par l'information orale. C'est-à-dire l'ensemble des renseignements fournis par une (ou des) personne(s) interrogée(s) lors d'un entretien systématique ou d'une discussion libre opérés dans l'espace d'une investigation empirique. Partie intégrante de la tradition orale, ce type de renseignement peut porter sur un conte, un mythe, une légende, un acte, une coutume, un geste, une image, un rapport, une structure ou un système… Il peut être une opinion, une explication ou une interprétation. Et interpréter veut dire non seulement rendre limpide une chose sombre, mais aussi rendre sombre une chose limpide, ou plus sombre une chose sombre. Ce pour quoi la collecte et le traitement de l'information orale, en tant qu'expression verbale du savoir local, requiert beaucoup de prudence.

C'est en tirant avantage du savoir local et, surtout, en utilisant prudemment l'information orale que nous avons pu saisir, entre autres vérités latentes, l'inadéquation de l'expression « fraction de tribu » avec la réalité de la structure sociale traditionnelle qu'elle désigne. Plus encore, un informateur analphabète nous a permis de comprendre que « fraction de tribu », locution employée, d'abord, dans le vocabulaire administratif et, ensuite, en sciences sociales depuis les années 1830 jusqu'à présent – sans aucune remarque ni la moindre critique, n'est au fond qu'une prénotion élevée au rang des concepts opératoires, élaborés avec soin, précision et rigueur. En fait, notre informateur a réussi ce que nul chercheur n'a tenté réaliser : il nous a fourni de solides arguments pour la déconstruction d'un pseudo-concept qui ne cesse d'opposer une sérieuse résistance à la terminologie scientifique.

L'information orale, que nous considérons comme source fiable de données fécondes pour la compréhension et l'explication des réalités locales, contient des éléments heuristiques cachés, qui, lorsqu'ils sont bien appréhendés et correctement mis en application, servent à ouvrir ou préparer des voies à une analyse destinée à identifier puis à déconstruire une idée sans fondements ou un type de raisonnement erroné. Mais, afin que l'information soit aussi foisonnante que fructueuse, elle doit nécessairement être recueillie dans un contexte où le rapport enquêteur-enquêté repose sur une technique d'enquête que nous dénommons *le "nous" méthodologique*.

Traduit de l'amazigh « ⵏⴽⵏⵉ/ⵏⴽⵯⵏⵉ » (*nkni/nk*^{w}*ni*, nous), mot usité dans les diverses régions de Tamazgha, le « nous » employé dans les limites de l'enquête désigne le chercheur associé aux acteurs de son terrain par la relation d'appartenance au milieu étudié. Ce « nous » a le sens non pas de « je » mais de « je » plus « il-s » – et/ou « elle-s » – et, par conséquent, diffère radicalement du sens de la démarche que Jean-Pierre Olivier de Sardan appelle « le "je" méthodologique »[1]. Il est confectionné à partir du terme « ⵡⵉⵏⵏⵅ » (*winnekh*, le nôtre) et, plus précisément, de la signification que lui donnent les Zemmour. Appliqué à une personne de sexe masculin, ⵡⵉⵏⵏⵅ veut dire *stricto sensu* « qui est à nous, qui nous appartient » et *lato sensu* « qui nous est attaché par un lien d'appartenance territorial, linguistique et culturel ou ethnique ».

Dans nos différents champs d'investigation, le mot ⵡⵉⵏⵏⵅ s'est révélé hautement efficace et quasiment incontournable. Très souvent, pour ne pas dire toujours, il a rendu aisée l'accessibilité au terrain et l'introduction de l'enquêteur auprès de l'enquêté par un intermédiaire : un ami, un parent ou une connaissance. Quand le deuxième accepte et accueille le premier en qualité de ⵡⵉⵏⵏⵅ, il le traite comme l'un de ses proches et lui offre une chaleureuse hospitalité et un maximum d'informations.

Lorsque le qualificatif « ⵡⵉⵏⵏⵅ » entre en jeu lors d'une recherche empirique, et spécialement pendant la passation des interviews, les interlocuteurs utilisent de la manière la plus spontanée, la plus naturelle le pronom personnel « nous », exprimant le sentiment d'appartenir culturellement et linguistiquement à une même communauté. Son utilisation par l'enquêteur aussi bien que par les enquêtés s'est pratiquement manifestée puis imposée au cours de la totalité de nos sorties sur le terrain ; en somme, elle fait partie du vocabulaire de l'entretien oral. Et nous l'avons traitée comme objet ou situation d'observation durant plusieurs séries d'interviews. Il en est ressorti que, dans les entretiens sociologiques, voire les discussions libres, l'usage du « nous » collectif permettait de manière régulière d'établir rapidement avec les informateurs une relation de confiance : condition *sine qua non* pour la collecte d'un maximum d'informations.

Il faut souligner aussi que le *nous* méthodologique prend appui sur la connaissance acquise par l'expérience vécue. C'est-à-dire l'expérience du chercheur ; une expérience personnelle où se trouve une part des expériences vécues par les générations respectives de ses parents et grands-parents.

---

[1] Ce syntagme est le titre d'un article paru en 2000, où l'auteur expose et discute les tenants et les aboutissants de l'usage croissant de la première personne du singulier en sociologie et en anthropologie. Dans ces disciplines, le « je » (personnel, subjectif) est introduit en tant que marque de respect de l'enquêteur à l'égard des acteurs locaux impliqués dans l'enquête (*cf. :* 417-442).

Plus exactement, et là nous employons le « je » individuel (parcours personnel oblige), il s'agit de l'expérience que j'ai vécue près de ma mère quand elle tissait ses tapis, de mon père quand il labourait ses champs, de ma grand-mère quand elle racontait des contes, de mon grand-père quand il relatait le récit d'un événement historique ou, encore, près d'une femme quand elle tatouait une fille. Cette expérience, qui paraît être une donnée cardinale pour l'enquête sociologique ou ethnologique, je l'ai acquise de façon continue au temps de l'enfance et discontinue depuis l'adolescence jusqu'à aujourd'hui.

L'expérience vécue, mobilisée dans la recherche doctorale, m'a permis de réaliser des objectifs que les approches et méthodes d'enquête de terrain, enseignées dans les manuels de méthodologie européens et américains, ne m'ont pas aidé à atteindre. Elle m'a permis d'abord d'établir un lien de confiance avec mes enquêtés et de rompre le rapport hiérarchique entre *nous* sans toutefois tomber dans l'égalité des positions ; ensuite, de réduire ou de faire disparaître le système de défense ou de protection que l'enquêté a d'habitude tendance à afficher ; enfin, de ne pas me laisser mystifier par ce dernier.

Toujours est-il que l'expérience vécue, à l'instar de tout moyen et toute démarche employés pour la collecte des données, doit sans nul doute avoir ses défauts et ses limites. Mais d'après notre expérience de terrain, vieille de plus d'un quart de siècle, elle s'avère être, en général, un auxiliaire de grande valeur pour l'investigation scientifique basée sur l'observation et l'entretien et, en particulier, un appui solide pour le *nous* méthodologique.

Au demeurant, les deux premiers principes de la *démarche visiolocale* (le *savoir local* comme source d'informations et le « *nous* » *méthodologique* en tant que technique de recherche) ne peuvent gagner en fiabilité et efficacité qu'en présence du troisième principe : le *positionnement sociologique*.

Par *positionnement sociologique*, nous entendons la position objective et objectivante du chercheur à l'égard de la pertinence ou de l'impertinence des sources écrites et des informations orales mobilisées pour l'étude d'une expression artistique, d'une structure sociale, d'un fait politique ou d'autres phénomènes de société. Pour le dire autrement, ce positionnement sociologique (épistémologique, au sens bachelardien du terme), méthodiquement situé du côté de la méthodologie plutôt que des méthodes, a pour fonction capitale d'inscrire la recherche, d'une part, dans l'action continue d'un contrôle ferme des données issues du savoir populaire et, d'autre part, dans la logique d'une remise en question permanente qui intervient à deux niveaux fondamentaux : le niveau des concepts et modèles théoriques avérés ou jugés inapplicables au construit sociétal local et le niveau des interprétations itératives spontanées – déformatrices ou réductrices des réalités de ce même construit sociétal.

Le contrôle des données de terrain, notamment les informations orales, s'opère à travers une approche comparative qui s'appuie sur les techniques d'enquête utilisées en sociologie et en ethnologie. Les propos de nos enquêtés, recueillis sur le thème central de chacune des études composant l'objet du présent ouvrage, sont comparés entre eux puis avec les textes en rapport direct ou indirect avec les thématiques traitées dans ces études, ayant eux-mêmes subi un travail de comparaison.

Le recoupement des différentes réponses – obtenues sur l'une des questions principales de l'entretien – fait ressortir une convergence ou une divergence de points de vue quant au sens d'un acte ou d'une parole. Mais, quels que soient les résultats de l'examen comparatif, et afin de pouvoir bien éclairer telle portion de la réalité ou mieux dégager tel aspect du réel, l'opération de contrôle doit en cours d'exécution s'efforcer de confronter ce qui se raconte avec ce qui se fait dans le domaine des rapports sociaux et des productions sociétales abordés.

Passons maintenant au second volet de notre positionnement sociologique, qu'est la remise en cause des concepts et modèles théoriques qui manquent d'objectivité et de pertinence dans leur manière de saisir et d'expliquer les structures socio-culturelles locales telles que le système pratico-représentationnel amazigh. Produits d'auteurs versés dans l'évolutionnisme anthropologique ou influencés par l'anthropologie évolutionniste, ces concepts et modèles théoriques, majoritairement ethnocentristes ou ethnocidaires et souvent truffés de stéréotypes, ont constitué la charpente de la formation de nombreux apprentis sociologues et apprentis anthropologues en Occident (Europe et Etats-Unis) tout au long des 19ème et 20ème siècles.

Hier, les préjugés et l'ethnocentrisme occidentaux étaient établis sur un raisonnement binaire simpliste répartissant les peuples et leurs modes de culture en civilisés et sauvages, évolués et arriérés, modernes et traditionnels, développés et sous-développés… ; aujourd'hui, ils paraissent revêtir « la forme d'une marginalisation des penseurs et des concepts non-occidentaux » (Atalas, 2010 : 173) – asiatiques et nord-africains, entre autres. Comment peut-on donc se positionner en présence d'une telle marginalisation ? Faut-il répudier en bloc la connaissance occidentale en sciences sociales ? Là n'est certes pas notre objectif. La rupture s'impose vis-à-vis non pas de cette connaissance, mais des formes d'impertinence qui se rencontrent à tous les niveaux (cadre conceptuel et théorique, enquête empirique, techniques d'investigation, méthodes d'analyse…) du savoir sociologique français et du savoir anthropologique anglo-saxon dans leurs applications abusives à l'étude du fonctionnement et/ou du dysfonctionnement des mécanismes organisateurs des modes de vie locaux et ce, dans toutes les sociétés d'Afrique du Nord et depuis les premières années de la colonisation de cette partie du monde jusqu'à l'époque actuelle.

C'est le défaut d'application et le manque de pertinence en matière de recherche sur des réalités locales, véritables « obstacles épistémologiques » rencontrés dans les contenus respectifs des méthodes et techniques d'investigation développées par les savoirs précités, qui, rappelons-le, nous ont conduit à mettre en œuvre la démarche visiolocale : une démarche fructueuse, aisément applicable au contexte étudié. Cette mise en œuvre n'a rien d'étonnant. Elle s'inscrit dans la dynamique de recherches soumises à une méthodologie en mouvement.

Autrefois, en ethnologie, le chercheur devait être étranger à la société étudiée. Depuis quelques années, notamment pour le chercheur autochtone, il doit avoir la capacité méthodologique de prendre de la distance par rapport à son objet d'étude. Actuellement, nous semble-t-il, en sociologie et en anthropologie, l'enquêteur (« indigène » ou « aborigène »), natif d'une société comme le Maroc et étudiant son propre environnement immédiat, gagnerait à appliquer les principes – ici proposés – de la démarche visiolocale à son travail de terrain et essayer ainsi de réconcilier l'expérience ordinaire avec l'expérience scientifique.

Azilal, août 2020

1

Fraction de tribu

Une prénotion érigée en concept

Paru en 2013, dans
La culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours
Publications de l'IRCAM

Thème privilégié de l'ethnographie et de l'anthropologie (ou de la sociologie) coloniales, la tribu a fait couler des flots d'encre. Savoir en disserter voulait dire, dans le Maroc des trois premiers quarts du siècle dernier, être en mesure de comprendre les forces motrices et les mécanismes pondérateurs du système tribal, voire du monde rural. Autrement dit, la tribu passait pour la cheville ouvrière de la compréhension sociologique des sociétés agropastorales nord-africaines ! Ce qui ne signifie pas que le concept de tribu était à l'abri du feu de la critique. C'est un terme « "en crise" », souligne Maurice Godelier (1977 : 191). Bien plus, pour des auteurs marocains (et maghrébins), ce « terme a mauvaise presse » (Morsy, 1979 : 124).

Tout autre est le cas (ou le sort) du terme de *fraction de tribu* ou de *fraction* tout court, largement utilisé dans divers domaines et par différents services et institutions depuis le début des années 1840 du 19ème siècle (époque des premières enquêtes empiriques en Afrique du Nord). Son utilisation séculaire, large et élargie, veut dire tout simplement qu'il s'est fortifié. Est-il donc si expressif pour qu'on en fasse un tel usage ? L'a-t-on jamais examiné avec soin pour en établir (ou en contester) la valeur opératoire et le statut scientifique ? Apparemment, non. Ce terme, faute d'études de terrain sérieuses, oppose encore une résistance farouche à la terminologie savante. Bon nombre de chercheurs en sciences humaines et sociales continuent de l'employer sans critique, ni la moindre remarque.

L'objectif principal, ici, est justement de montrer que la *fraction* (thème central de la présente contribution) n'est au fond qu'une prénotion élevée, à la longue, au rang des concepts structurés et structurants. Pour pouvoir y parvenir, notre explication gravitera autour de deux points analytiquement interdépendants : d'abord, la mise en lumières d'une hésitation incontestable dans l'usage du vocable *fraction* et ce, par l'examen (la lecture) critique d'un échantillon de sources écrites y afférentes ; ensuite, la présentation des raisons objectives de la nécessité de rompre une fois pour toutes avec ladite prénotion, raisons déduites des résultats partiels d'une analyse socio-anthropologique d'un ensemble de données recueillies sur le terrain[1].

1. Flottement terminologique

Au sens strict, le mot *fraction* désigne une partie d'un ensemble ; une partie dont la dimension peut être petite, moyenne ou grande. Au sens large, qui est justement le sens appliqué au tissu social des groupes ethniques (unités

[1] L'inadéquation de la notion de *fraction* avec la réalité du groupe ethnique qu'elle désigne s'est révélée lors des travaux d'enquête complémentaires, réalisés en 1991 dans le cadre de ma recherche doctorale consacrée à l'institution de *taḍa* chez les Zemmour (province de Khemisset).

tribales) par les militaires français pendant la conquête de l'Algérie[1], c'est-à-dire bien avant l'installation de l'administration civile et le développement du travail de terrain ethnologique, il désigne une portion de la population. Seulement, et c'est là où réside l'une des faiblesses du jargon militaro-administratif colonial, la portion de population en question n'est pas toujours de même taille ou de même volume. Elle peut être inférieure, égale ou supérieure à la tribu. Tout au début de la « pacification » (euphémisme pour conquête militaire), E. Pellissier[2], un des premiers officiers à avoir utilisé le terme de *fraction*, écrit : « un pays où les deux grandes fractions de la société actuelle, mises sans cesse en contact, doivent tendre à se rapprocher » (1836, t. I : V). Les « deux grandes fractions » (de la population globale) sont le peuple algérien et la communauté française fraîchement installée en Algérie. En outre, Pellissier se sert indistinctement des appellatifs « tribu » et « fraction de tribu » ; la précision conceptuelle semble être son dernier souci. Parlant de l'une des deux unités administratives qui englobaient à ce moment-là les groupes ethniques de l'arrondissement de Bône, il dit : « La plus rapprochée était composée de tribus, ou de fractions de tribus, soumises » (*ibid*. t. III : 95).

Plus encore, une même portion de population est dénommée tribu ou fraction de tribu. Pour ne donner qu'un exemple démonstratif à ce propos, prenons le cas des Douairs : collectivité établie au sud-ouest d'Oran et appartenant au groupe des Ghraba.

Aux yeux de l'Allemand Charles Berndt, enrôlé le 26 novembre 1834 dans la légion étrangère destinée à combattre en Afrique du Nord mais aussitôt enlevé (le 19 juin 1835) par un groupe de cavaliers armés (hommes de Sidi Berkani, un des lieutenants de l'Emir Abd el-Kader) et mis durant les trois années de sa captivité au service de ce dernier, les Douairs sont une « tribu ». Dans son récit sur les aventures de ces années de captivité, qui, d'après son traducteur Louis de L., a été rédigé en 1839 et 1840, il rapporte :

> « Abd-el-Kader trouva un ennemi assez acharné que les Turcs et les Créoles dans la tribu arabe des Douairs, dirigée par ses chefs, Mustapha et Miszari. » (1848 : 58).

Berndt use également des substantifs « hordes » (groupes ayant la forme la plus rudimentaire de l'organisation sociale) et « peuplades » (groupes de petite ou moyenne taille dans les sociétés dites primitives) pour désigner respectivement les groupes kabyles dont les us lui rappellent, dit-il, « le souvenir des vandales » et les groupes touaregs auxquels il applique les

[1] La conquête militaire a commencé avec le débarquement de l'armée coloniale à Sidi Ferrouch en juin 1830 et s'est terminée avec la reddition de l'Emir Abdel el-Kader en décembre 1847.

[2] Capitaine d'Etat-major et chef du Bureau des Arabes à Alger en 1833 et 1834.

épithètes « sauvages » et « barbares » (*ibid. :* 30-33). Les mots *barbare*, *horde*, *peuplade* et *sauvage* sont empruntés au vocabulaire philosophique et ethnographique. Ils sont en vogue dans le début du 19ème siècle, notamment chez les ethnographes, et vont devenir au cours de la seconde moitié de ce même siècle des notions-clefs de l'évolutionnisme anthropologique : ensemble de théories échafaudées en vue d'identifier et de définir les principaux stades historiques de l'humanité et leurs lois de succession et d'agencement (causalité, déterminisme, etc.).

Pour Thomas-Robert Bugeaud, Gouverneur général d'Algérie de 1840 à 1848 et Maréchal de France dès 1843, sous le mandat (et les ordres) duquel on exécuta la besogne la plus sanglante et la plus lugubre que les Algériens et le reste des Nord-Africains n'aient fort probablement jamais connue auparavant et que les historiens appellent « les enfumades du Dahra » (ou « les enfumades du Maréchal Bugeaud »)[1], les Douairs sont plutôt une « fraction de tribu »[2]. Dans sa lettre au ministre de la Guerre, datée du 20 février 1842, on peut lire :

> « J'ai ordonné que tous les cavaliers bien montés et armés fussent inscrits au maghzen de Mustapha. Au moyen de ce renfort et de la rentrée récente des Douairs et des Smélas, dernière fraction de cette tribu [les Ghraba], ce chef, qui nous a montré tant de fidélité et de dévouement, se trouvera à la tête de 1600 à 1800 des meilleurs cavaliers de la province d'Oran. » (cité par Emerit, 1966 : 56).

Ce n'est pas tout, évidemment. Le mot *fraction* se trouve être d'un emploi bien différent des deux utilisations que nous venons d'exposer. Il a été utilisé aussi pour décrire une portion de population plus large que la tribu. Evoquant très brièvement l'appartenance ethnique de l'Emir Abd el-Kader dans « Coup-d'œil général sur l'Algérie, depuis les temps héroïques jusqu'à nos jours » (texte ajouté à celui de Berndt), Louis de L. affirme :

---

[1] Rappel pour la mémoire et contre l'oubli : le 18 juin 1845, après avoir écrasé dans le sang la tribu des Ouled Riah, sise au nord de la vallée du Cheliff et à l'est de Mostaganem, le colonel Pélissier se dirige vers les grottes du Dahra où près d'un millier de personnes (hommes, femmes et enfants) s'est réfugié. Il ordonne à ses troupes d'amonceler paille, bois et toute matière combustible devant l'entrée de chacune des grottes et d'y mettre le feu et l'entretenir sans cesse. Les réfugiés sont morts asphyxiés dans ces « chambres à gaz » de fortune et plusieurs d'entre eux, calcinés. Le lecteur désirant avoir plus de détails sur ce crime odieux pourra consulter, entre autres, François Maspero (1993), Sadek Sellam (1999) et Olivier Le Cour Grandmaison (2005).

[2] Ce terme n'apparaît pas encore dans la terminologie administrative de la décennie 1830-1840. En témoigne le document du ministère de la Guerre, publié en 1840. Dans ce document de 365 pages, dressant la liste des tribus et leur situation en 1839, on emploie l'expression « petite tribu » à la place de la formule « fraction de tribu ».

> « Issu d'une famille ancienne de la grande tribu des Hachem-Cheraga, fraction de la souche des Beni-Amer, il était fils d'un marabout pieux et vénéré nommé Mahy-el-Din. » (*op. cit. :* 280).

Le qualificatif « grande » ne connote ni la valeur, ni la puissance de la tribu. Tout laisse penser qu'il exprime ou sous-entend une collectivité plus importante que la tribu. Le groupe des Hachem Cheraga (de *chott chergui :* estran oriental) occupe, à côté de celui des Hachem Ghraba (de *chott gharbi :* estran occidental), le territoire situé à l'ouest de Mascara. C'est dire que la grande tribu, dont parle Louis de L., ne représente que l'une des moitiés du groupement des Hachem. Ce type de groupement constitue la plus large des unités tribales nord-africaines. Il est connu sous le nom d'*aqbil*[1] dans le parler de certaines populations amazighophones du Maroc central et de « confédération » dans le langage de l'administration coloniale[2]. Soit ! Mais qu'entend l'auteur par « souche » ? Veut-il dire lignée ou race ? En fait, peu importe le sens qu'il accorde à ce terme. L'important, c'est la réalité que le mot « fraction » prétend décrire ici, à savoir un ensemble de sept tribus : Ahl-Gheris, Bordjia, El-Mamid, Haboucha, Oulad-Aïssa-Ben-Abbas, Oulad-el-Abbas et Zoua (*cf.* ministère de la Guerre, *op. cit. :* 277-278).

De ce qui précède, on doit retenir les idées suivantes. Durant la première décennie de la conquête française de l'Algérie, les termes usités pour nommer les subdivisions de la population tribale sont : « petite tribu », « tribu » et « grande tribu ». Quant au vocable « fraction », dont nous n'avons pu dater la première apparition, on le trouve sous la plume du capitaine Pellisier en 1836. Pendant presque les vingt premières années de l'occupation coloniale, il a servi à désigner une tribu, un segment d'une tribu ou un ensemble de tribus.

Il n'en reste pas moins que, dans l'intervalle de 1843-1847 (période de la parution des premiers travaux de terrain), des « chercheurs » civils et militaires[3], appelés à réfléchir sur des procédés pour un contrôle efficace des

---

[1] Le mot *aqbil* (grande tribu, coalition de tribus), forme augmentative de taqbilt *taqbilt* (*qabila* en arabe : tribu), est en usage chez les groupes Ayt Yafelmane (*cf.* Hart, 1979 : 58). Les tribus constituant *aqbil* sont unies par les liens de parenté fictifs ou les rapports de clientèle. Les relations de solidarité intertribales y sont très lâches, sauf en cas de lutte contre les attaques d'un groupe similaire ou les expéditions punitives du pouvoir central.

[2] Au sujet du mot « confédération », Pierre Boyer, ancien Directeur des archives régionales d'Alger, nous dit : « il reflète la répugnance qu'éprouva l'administration française dans ses débuts à utiliser la traduction littérale du terme connu des Arabes, *cha'ab :* peuple. » (1977 : 40, note1).

[3] Voir, à titre d'exemple, Prosper Enfantin (1843) et Eugène Daumas (1845). Le premier, écrivain philosophe et économiste entrepreneur saint-simonien, fut désigné « membre de la commission scientifique de l'Algérie » en 1841 (*cf.* Castille, 1859 :

populations conquises et sur les structures d'un découpage administratif nécessaire au fonctionnement de la bureaucratie coloniale, ont dû s'accorder quant au terme de *fraction de tribu* ; ils l'ont réservé au groupe dénommé localement en arabe *ferqa*, soit le groupe le plus large à l'intérieur de la tribu. Aussi ce terme sera-t-il utilisé (imposé) dans/par les textes législatifs issus de l'exécutif et, de ce fait, enraciné dans la terminologie administrative. Des textes telle que l'ordonnance du 1er septembre 1947, dont l'article 14 stipule :

> « Les tribus ou fractions de tribu, quel que soit le territoire qu'elles habitent, seront placées sous la Direction exclusive des Bureaux arabes. » (*in* Berndt, *op. cit. :* 414).

C'est en effet sous les consignes et le contrôle serré des chefs de ces Bureaux arabes que les qaïds et les cheikhs (nommés par la France) utilisent dans les documents et leur courrier officiels les mots *qabila* ou *ârch* (tribu) et *ferqa* (fraction) : mots-clés du vocabulaire administratif colonial. Le qaïd et le cheikh, agents d'autorité exécutant les directives du gouvernement général au niveau de leurs circonscriptions respectives (*tribu*, *fraction*) et intermédiaires autochtones entre circonscription tribale et Bureau arabe, tâtonnent, hésitent et se trompent souvent dans l'utilisation de ces termes. De tels tâtonnements, hésitations et erreurs sont richement significatifs pour la suite de notre exposé. Nous devons leur mise en évidence à Colette Establet (1987 : 25, 38-40).

Pour cette mise en évidence, qu'on ne saurait facilement réfuter ni mettre en cause, Establet se sert de l'analyse factorielle. Elle l'applique à un échantillon de 226 lettres, extrait d'un ensemble d'environ 2500 – adressées, entre 1872 et 1890, au chef du Bureau arabe de la ville de Tébessa par les qaïds des Allaouna et des Brarcha (nomades de la confédération tribale des Némencha, sise à l'est de l'Algérie) et les cheikhs de Ferkane et de Négrine (oasis situées au sud-ouest de Tébessa). Ces lettres sont rédigées en arabe dans leur totalité et traduites en français pour un peu plus de la moitié. De leur examen analytique résulte un double constat quant au maniement des mots *tribu* et *fraction :* l'un concerne le scripteur, l'autre intéresse le traducteur.

Le rapport du scripteur (qaïd ou cheikh) à ces mots, entaché d'incertitude et de confusion, n'est pas partout la même. Dans le cas des groupes nomades (Allaouna et Brarcha), à plusieurs reprises, le scripteur emploie indifféremment *ârch* et *ferqa* pour qualifier l'unité administrative relevant de ses prérogatives. A maintes reprises également, le mot *ferqa* est couché au-dessus de la ligne. Ce qui laisse entendre qu'on a omis de l'écrire et qu'il a été rajouté. Dans celui des communautés sédentaires (Ferkane et Négrine), il

---

68) ; le second, lieutenant-colonel, nommé Directeur central des 21 Bureaux arabes en 1844, année de leur création (*cf.* Cornaton, 1998 : 83).

utilise de façon systématique *bilad* (pays, territoire), *qaria* ou *qsar* (village) pour désigner la circonscription et *ahl al bilad* ou *nas al bilad* (gens du pays) pour dénommer les habitants. Ni *ârch*, ni *ferqa* ne sont employés. Et cela, tout au long de la période 1872-1890. Mais ils apparaissent fréquemment dans les lettres traduites en français.

Le traducteur les y introduit subtilement. Il les rajoute dans le texte français (ex. : « min [de] Ouled X » est traduit « de la fraction des Ouled X ») ou les substitue aux termes utilisés dans le texte arabe (ex. : « tribu » remplace « raîyatihi » [ses sujets] ; « ahl al bilad » [gens du pays] devient « gens de ma fraction »). Bien entendu, l'expression « gens du pays » passe pour diffuse, vague et dénote une réalité informe alors que la formule « gens de ma fraction » se veut précise, explicite et donne l'impression d'opérer une hiérarchisation administrative rationnelle (qaïd, cheikh…) en accord avec une organisation sociale simple (tribu, fraction…). Davantage encore, dans certains cas, « tribu et fraction sont pure invention du traducteur » (*ibid. :* 39).

Le groupe baptisé fraction porte, en plus de l'appellatif *ferqa*, d'autres noms en arabe : *khaṛṛouba* (خرّوبة) en Algérie ; *fekhḍa* (فخذة), *âḍm* (عضم)[1] au Maroc. En Algérie, selon Germaine Tillon (ethnologue française de renom), la désignation la plus répandue est celle de *ferqa* : « mot arabe qui signifie littéralement *fraction* », déclare-t-elle (1966 : 138). Elle ajoute : « Effectivement la *ferqa* est bien une fraction de la tribu » (*ibid.*). Ce point de vue appelle deux remarques. La première est que le terme de fraction s'est imposé non seulement au vocabulaire administratif, mais aussi à la terminologie savante. La seconde se rapporte à ladite signification (ou traduction) littérale.

Lorsqu'on ouvre le dictionnaire arabe : المنجد في اللغة والأعلام, on y lit :" الفرقة: طائفة من الناس" « la *ferqa* est une *ṭaïfa* de gens » (2002 : 579)[2]. Le mot *ṭaïfa* est traduit – dans le dictionnaire arabe-français :معجم عبد النور الحديث – par clan, corporation, parti, secte, communauté (1987 : 604). Et quand on consulte *le Petit Robert*, on constate que ces termes ont un point commun : ils sont définis comme un ensemble ou un groupe de personnes. Considéré comme ensemble humain, la *ferqa* est une fraction de la population, certes ; mais une fraction qui n'est pas toujours une partie de la tribu, puisque ce vocable s'applique à la communauté : groupe plus large que la tribu. Il s'applique aussi à une classe sociale ou à une partie d'une classe sociale. Dans sa recension du livre de Pierre Bourdieu : *La distinction, critique sociale du jugement*, E. Géhin écrit : « Le philosophe bourgeois est, à ce double titre,

---

[1] Au sens propre, ces trois derniers termes désignent respectivement « gousse de caroubier », « cuisse » et « os ».

[2] La même définition se trouve dans le dictionnaire encyclopédique d'Ibn Mazur (1956, T. XI), لسان العرب *Lissan Al ârab* (La langue des Arabes).

membre de la classe dominante et représentant de sa *fraction* dominée, en un temps où l'aristocratie constitue sa *fraction* dominante [souligné par nous]. » (1980 : 439).

Si l'on se borne au raisonnement de Germaine Tillon et de ses prédécesseurs (administrateurs et ethnologues), on doit appliquer également le mot fraction aux structures sociales que renferme la collectivité dénommée *ferqa*, à savoir le lignage et la famille patriarcale. En tant que groupes humains, le lignage et la famille sont bien des parties ou segments de tribu. Mais on ne les a jamais appelés fractions de tribu, ni dans le jargon administratif ni dans le vocabulaire ethnologique. Ce doit être un problème irritant que de les nommer de la sorte. Et c'est, apparemment, pourquoi certains auteurs désignent les unités sociales comprises entre la famille « nucléaire » et le groupe qu'on appelle fraction par les formules : « sous-fraction » et « sous-sous-fraction » (Chérif, 1982 : 72-75 ; de Chassey, 1977 : 65). Seulement, pour peu qu'on prête attention à ces formules, on se rend compte qu'elles sont en définitive imprécises, déconcertantes.

Tout bien considéré, la fraction et ses subdivisions, en tant que concepts, sont loin d'être opératoires. Elles ne riment à rien en ethnologie et en sociologie. On peut indifféremment les appliquer à n'importe quel groupement humain. Un peuple, une communauté, une classe sociale ou une tribu peuvent toujours être subdivisés en « fractions », « sous-fractions » et « sous-sous-fractions ».

Reprenons l'explication de G. Tillion, relative à la *ferqa*. Pour dénommer ce groupe, en milieu nomade, l'ethnologue se sert non pas du mot « fraction », comme on pourrait s'y attendre, mais du mot « clan » qui est d'un usage ethnologique étendu à l'échelle planétaire. Elle affirme : « chez les nomades la *ferqa* est un véritable clan. » (1957 : 395). Toujours est-il que, neuf ans plus tard, l'auteur se dédit de cette affirmation et pose une condition quant à l'application du terme de clan aux sociétés maghrébines : les utilisateurs de ce terme doivent bien préciser qu'ils ne l'entendent pas dans le sens répandu par l'ethnographie mais dans son sens primitif : « celui que le mot celtique *clanna* avait à l'époque de la conquête romaine » (1966 : 139). Ici, Tillion prend appui sur Henri Hubert : ami et plus proche collaborateur de son professeur et directeur de thèse, Marcel Mauss. Elle lui emprunte la teneur des propos suivants :

> « […] les ethnographes et les sociologues ont emprunté au vocabulaire celtique le mot qui désigne le *clan* : c'est un mot goïdélique qui ne désigne pas un type d'unité d'une grandeur et d'une forme définissables. Il signifie descendant ou descendance. Par exemple au pluriel, en irlandais, *clanna Morna* signifie les descendants de Morann, mais les *clanna Morna* peuvent constituer indifféremment ce que les sociologues appelleraient tribu, famille ou peut-être clan. […]. Le clan, au sens celtique, est donc quelque chose de très différent du clan normal et en particulier totémique. […]. Les clans

> celtiques sont des familles ou des tribus conçues comme des familles, ou du point de vue des familles » (Hubert, 1932 : 241-242).

Ce qui est vrai du clan celtique, pense G. Tillion, l'est tout autant de l'unité sociale (la *ferqa*) qu'elle appelle par ailleurs « "fraction" berbère » et « clan maghrébin » : groupe d'unifiliation à tendance endogamique. Dans la page 139 également, de son livre (*op. cit.*), elle le présente sous un angle morphologique notamment :

> « Le clan maghrébin s'offre à nos yeux comme une réalité encore immédiatement perceptible, car il a une frontière, un espace au soleil, un nom propre connu de tous, un honneur collectif et même un culte ; la fête annuelle de l'ancêtre, du fondateur de la race. Sédentaire ou nomade, il occupe toujours un certain territoire, immense ou réduit, à l'intérieur duquel nul étranger ne peut revendiquer un droit quelconque, sinon celui de l'hospitalité ou de la violence. »

En utilisant le mot « clan » dans son acception celtique, Tillion se distancie de l'approche qui associe le clan au totémisme ; approche dont G. J. Frazer (1922), anthropologue anglais, est l'un des chefs de file. La théorie frazérienne, soit dit en passant, n'a pas manqué d'exercer, en matière d'interprétation des rites et croyances populaires, un ascendant sur bon nombre d'auteurs de l'ère coloniale. Georges Marcy[1] compte parmi ceux-ci. En 1941, avec une confiance tranquille (aveugle), il écrit : « Nous pouvons être très affirmatifs quant à l'antiquité locale, en Afrique du Nord, de la zoolâtrie, du culte des animaux » (1988 : 152). Une telle assertion manque évidemment d'exactitude[2]. Comment pourrait-il en être autrement ? Son auteur, en qui E. Janier perçoit « un des meilleurs spécialistes du droit coutumier berbère »[3], s'est fait prisonnier des préjugés théoriques de l'évolutionnisme anthropologique : source d'inspiration et système de référence pour la vulgate colonialiste. Il en était, pour ainsi dire, un applicateur fervent, inconditionnel.

Prendre ses distances vis-à-vis de l'approche associant le clan au totémisme, c'est aussi rejeter tout jugement qui admet l'idée de l'existence d'une religion

---

[1] Il était maître de conférences de droit coutumier amazighe (1930-34) et directeur d'études de sociologie marocaine (1934-37) à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines de Rabat puis titulaire d'une chaire de sociologie et d'ethnographie nord-africaines (1937-46) à la Faculté des Lettres d'Alger.

[2] Gabriel Camps, un des analystes éminents de la culture amazighe, rejette l'idée que les Nord-Africains étaient adorateurs d'animaux divinisés. « Il y eut, et il y a en Afrique du Nord, spécifie-t-il, des animaux sacrés ou, à tout le moins, vénérés ; mais il n'y eut pas de dieux-animaux. Saint Augustin n'aurait pas précisé que seuls les Égyptiens adoraient les animaux si la zoolâtrie avait existé chez les Africains de son époque » (1980 : 206).

[3] *Cf.* « Avant-propos » du livre de Marcy (1949 : V).

totémique au Maghreb en général et dans les milieux amazighs en particulier. Contrairement à notre ethnologue, un homme de Dieu, le Révérend Père Ange Koller, semble convaincu de la présence de totems dans les pratiques religieuses des populations du Moyen Atlas ; des totems sous forme de petites statues qui, imagine-t-il, servent à la représentation de quelque puissance surnaturelle. Ce missionnaire d'Eglise franciscain, au goût duquel les Amazighs sont accessibles à l'évangélisation, nous dit :

> « Dans certains endroits, comme chez les Ayt Ndir, à El Hajeb, sur la route de l'Atlas, en sortant de Meknès, on a l'habitude de sculpter des poupées, vraies figures humaines, masculines et féminines. Elles jouent le rôle de totems, de menues idoles traditionnelles et grossières, par lesquelles ces peuplades primitives essaient de montrer l'invisible. » (1946 : 263).



Photo 1 : **Totems amazighs selon R. P. Ange Koller**[1]

Koller déraisonne . Son propos s'avère être le fruit d'une explication subjective pour ne pas dire d'une imagination chimérique. Ce qu'il faudrait peut-être retenir de l'examen de ces sculptures en bois, exposées au bord de la route pour les touristes certainement, c'est le savoir-faire des artisans amazighs et non pas l'idée d'une forme de religion primitive perdue ou plutôt non attestée : le totémisme. Soyons plus clair, plus précis. Un totem est un animal, une plante ou, très rarement, un objet naturel[2]. Aussi est-ce une erreur ou une stupidité que de voir dans de telles poupées (objets culturels) des totems (éléments cultuels). Le point névralgique de l'assertion du Révérend Père se trouve dans l'interprétation tendancieuse (erronée) du contenu de cette photo même qui lui sert d'appui et qu'il considère comme

---

[1] Koller (*ibid. :* 415).

[2] Voir à ce propos un dictionnaire d'anthropologie, de philosophie ou de sociologie.

preuve convaincante. On n'a point besoin d'être un fin observateur pour percevoir, au moins, une triple différence entre ces poupées : différence de sexe (homme/femme), différence d'âge (adulte-jeune) et différence de race (blanc/noir). Regardons bien la statuette de couleur noire, située au fond à gauche. Quel genre d'entité invisible exprime-t-elle ? Une divinité originaire de l'Afrique subsaharienne ? Un esprit malsain ? En fait, ni l'une ni l'autre ; elle représente un esclave noir. A partir de là, il serait absurde de la prendre pour une idole qui remplit la fonction de totem : objet de dévotion, de respect et de vénération.

Revenons à la question du clan. La prise en considération du critère territorial dans son identification, bien mise en évidence dans le passage précité (p. 24) et largement adoptée au moment de la publication du livre de G. Tillion, n'était qu'une suggestion encore au milieu des années trente du siècle écoulé. Une suggestion de Robert Lowie que l'on considère comme étant un devancier de la méthode structuraliste. Contestant les présupposés du courant évolutionniste telle que l'antériorité de la matrilinéarité sur la patrilinéarité, dans son *Traité de sociologie primitive*, édité en 1936, Lowie (1969 : 93-116, 129-142) propose de ne plus définir le clan par son lien au totémisme. Et ce, explique-t-il, pour la simple raison qu'il existe des unités claniques sans totem. Il suggère alors de l'identifier, en plus de l'exogamie[1], par le fait d'être une unité sociale pourvue d'un territoire, « dont l'exploitation collective des ressources et la propriété commune servent de fondement à l'organisation clanique » (Copet-Rougier, 1992 : 152).

Un an avant la sortie de l'ouvrage de G. Tillion, David M. Hart, dans une communication au deuxième colloque[2] du Centre Universitaire de la Recherche Scientifique, traite de la relation entre la structure sociale et le cadre spatial des groupes composant la collectivité tribale nord-marocaine : Ayt Ouriaghel. De même que Tillion (et autres ethnologues), Hart use du mot « clan » pour nommer le plus large de ces groupes qui, d'après les tenants du modèle segmentaire comme Ernest Gellner (2003 [1969] : 47-77), sont enchâssés les uns dans les autres. De même qu'elle, pour identifier le « clan », il fait entrer en ligne de compte l'ethnonyme, le sentiment de descendre d'un ancêtre commun (agnatique) et le critère territorial (1965 : 25-26).

---

[1] Avant R. Lowie, des anthropologues comme E. B. Tylor et J. G. Frazer associaient le clan à l'exogamie également. Pour plus d'informations sur les points de vue des partisans et des contradicteurs de l'association de ces trois phénomènes (clan, totémisme, exogamie), le lecteur peut consulter Raoul et Laura Makarius (1961).

[2] Ce colloque s'est tenu les 26-27 avril 1965 à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Rabat, sous le thème : *Douars et Centres ruraux au Maroc*. Les actes y afférents ont été publiés la même année par la *Revue de Géographie du Maroc*, n° 8.

David Hart évoque un fait qu'il dit avoir constaté, dans tout le Rif (Nord du Maroc), uniquement à l'intérieur de la collectivité tribale étudiée et qu'il appelle le « *dédoublement*[1] des groupements claniques » (*ibid.* : 27). C'est-à-dire que chacun de ces groupes humains « possède son territoire principal en montagne et des enclaves dans la plaine, ou inversement […], il s'agit d'importants blocs de territoires, nettement séparés les uns des autres. » (*ibid.*)[2]. Exemple : des quatre endroits qu'occupe le « clan » des Ayt Youssef-ou-Ali, deux (l'un au nord, l'autre au sud-est) sont distants d'une quarantaine de kilomètres environ[3]. Cela dit, la présence en divers lieux d'un groupe ethnique portant un même nom n'est pas spécifique aux Ayt Ouriaghel. Parlant d'un répertoire irrégulièrement édité à l'époque coloniale par le Service du Travail, Jacques Berque écrit : « On y trouve des Howwara à deux places en tant que "tribu", à trois autres en tant que "fraction", à cinq en tant qu'"agglomération" » (1953 : 263). Ce phénomène de répartition d'une unité tribale en triple ou en quadruple localité ; en l'occurrence l'unité appelée « clan » ou « fraction », nous l'avons nous-même observé dans le Maroc central, chez les Zemmour[4].

De nos jours, le territoire n'est plus regardé comme partie intégrante des signes identificateurs du « clan ». En d'autres termes, les anthropologues tournent le dos au critère territorial ; ils ne le tiennent plus pour pertinent. Pourquoi ? « Très souvent, le clan n'est associé à aucun territoire particulier et seuls ses segments (ou lignages) ont une réalité spatiale. […]. Le clan n'existe ainsi que dans les consciences de ses membres » (Ghasarian, 1996 : 85-86). Ce qui, somme toute, signifie que la notion de clan ne saurait être appliquée au groupe directement inférieur à la tribu. Dans tout le Maroc, comme partout ailleurs en Afrique du Nord, ce groupe est toujours doté d'un espace physique connu et reconnu par tout le monde. L'emploi de la notion de clan s'avère abusif non seulement à l'heure actuelle, mais aussi au temps même où l'explication anthropologique prenait en considération le facteur spatial. Et pour cause, le clan et la *ferqa* sont franchement distincts (opposés) en matière de pratique matrimoniale : le premier est *exogame*, la seconde est *endogame*.

---

[1] C'est l'auteur qui souligne.

[2] Sur le fait qu'un même « clan » se trouve à plusieurs endroits du territoire des Ayt Ouriaghel, voir également (22-21 :1993) أشن فكري.

[3] *Cf.* « Division ethnographique » : carte de la répartition spatiale des « clans » de la tribu des Ayt Ouriaghel, établie par le colonel Emilio Blanco Izaga et revue et corrigée par D. M. Hart (*ibid.* : 27).

[4] Par exemple, les Ayt Soummer de la tribu Ayt Mimoune occupent trois localités différentes, dont deux, El Âtchan et Tizidine, sont séparées par une vingtaine de kilomètres.

Il va sans dire que, dans le cas du Maroc, le concept de clan n'était pas toujours appliqué (réservé) à l'unité sociale la plus large au sein de la tribu : la *ferqa*, ni constamment utilisé comme synonyme du mot « fraction ». Des auteurs comme Augustin Bernard et Georges Marcy, que nous allons voir sous peu, en usent pour désigner le groupe qui se place immédiatement au-dessus de la famille. Ils fondent leurs points de vue respectifs sur l'appellation locale courante, encore vivace aujourd'hui ; une appellation métaphorique.

2. De la métaphore au concept

Entre la famille et la tribu, il existe des groupes intermédiaires que l'on appelle en amazigh ⵉⵖⵚⴰⵏ *igheṣan* ou ⵉⵅⵙⴰⵏ *ikhsan* (singulier : ⵉⵖⵚ *igheṣ*, ⵉⵅⵙ *ikhs*). Au Moyen Atlas, dans le Rif et en Kabylie, ⵉⵖⵚ se dit de l'os humain ou animal mais aussi du noyau de fruits[1] tels que l'abricot, la datte, l'olive et la prune[2]. Ces substances matérielles (os et noyau), il faut bien le souligner, ont un point commun qui n'est pas sans intérêt pour notre analyse, à savoir la *dureté* ou la *résistance*. Par *igheṣ*, les Zemmour et autres populations du Maroc central caractérisent également un homme difficile ou impossible à faire plier ; un homme solide, intransigeant. Soit ! Mais lequel des deux a fourni le sens métaphorique, l'os ou le noyau de fruit ?

Dès les premiers travaux ethnographiques portant sur le système tribal marocain, exécutés au moyen du questionnaire[3] de la Résidence générale et destinés aux agents civils et militaires devant s'occuper de l'administration des « indigènes », les auteurs de l'ère coloniale pensent que le sens imagé du mot ⵉⵖⵚ dérive du mot « os ». Et le capitaine Querleux (chef du Bureau des Renseignements de Tifelt) d'expliquer dans son étude sur les Zemmour, qu'il réalisa à partir des résultats de ce questionnaire :

> « La famille, étendue à toute la descendance mais par les mâles seulement, constitue le groupement au premier degré. C'est la cellule originelle sur laquelle se construira l'édifice social par assemblage avec d'autres cellules similaires, plus ou moins apparentées entre elles. Elle forme l'ossature de la tribu, comme l'indique son nom : *âdham* [عضام] (os), et comprend un certain nombre de tentes qui peut varier de dix à vingt : c'est bien la famille patriarcale au sens complet du mot, appelée en chleuh *ikhs* (plur. *Ikhsan*) "os". » (1915 : 21).

[1] Le mot ⵉⵅⵙ est attesté en tant qu'os et non comme noyau de fruit.

[2] En arabe littéraire, on appelle l'os *âḍm* عضم et le noyau de fruit *nawat* نواة.

[3] Contenant plus de soixante articles, ce document fut préparé en 1913 par la Mission scientifique et distribué la même année par le Service des Renseignements (*cf*. Mission scientifique du Maroc, 1915, T. I : V).)

Les Zemmour anciens dénomment la famille par l'expression *ayt ukham* (gens de la tente). Et par *akham akswat* (grande tente) et *akham ameẓyan* (petite tente), ils désignent la tente où vivent le père, la mère et les enfants non mariés et celle où habite un fils marié, avec ou sans enfants. *Akham ameẓyan* signifie en outre la famille restreinte ou « nucléaire » et *akham akswat*, la famille « étendue » ou patriarcale englobant le père, l'épouse (ou les épouses si le foyer est polygyne), les filles (non mariées, divorcées ou veuves[1]), les fils mariés ou non et les petits-enfants. Tous ces individus sont liés les uns aux autres par les liens réels du sang. Ce qui ne veut sûrement pas dire que ce type de famille grossissait par la généalogie naturelle uniquement. Jusqu'à la fin des années soixante du 20ème siècle, un étranger à la tribu, voire au lignage, pouvait s'intégrer pour un temps ou pour tout le temps à un groupe familial par l'union avec une femme de ce groupe. On l'appelle *amazzal* s'il vit maritalement avec une veuve et *amḥars* s'il est « adopté » par un homme qui le marie à l'une de ses propres filles ou à une femme vivant sous son égide ou sa protection[2].

Dans l'étude du capitaine Querleux, on ne trouve nulle part les locutions « ayt ukham », « akham akswat » et « akham ameẓyan », ni le mot « ighes̩ » alors que ces termes étaient en usage dans le milieu étudié et y sont encore usités bien que le phénomène qui les a fait naître (l'habitation sous la tente) y soit complètement disparu depuis quatre décennies environ. Autre remarque : l'auteur peut traduire le mot عضام *âḍam* (pluriel de عضم *âḍm*) par ossature mais, objectivement, il ne saurait le prendre pour dénomination métaphorique de la famille. Métaphoriquement, dans la terminologie locale, on appelle *âḍam* (ou *igheṣan*) plusieurs groupes et *âḍm* (ou *igheṣ*) un seul. Le groupe social ainsi dénommé localement est plus étendu que la famille patriarcale. Ce groupe, Augustin Bernard le nomme « clan ». En 1913, soit deux ans avant la parution du texte de Querleux, il en donne les indications suivantes :

> « Si l'on part de la famille et de la tente, on trouve d'abord le clan, composé d'un certain nombre de familles plus ou moins apparentées entre elles. Le clan a une cohésion beaucoup plus puissante et une personnalité beaucoup

[1] La veuve et la divorcée retombent sous l'autorité de la famille paternelle.

[2] L'*amazzal* travaille pour le compte de la veuve. « Les enfants issus de cette cohabitation sont, en principe, rattachés au lit du mari décédé et possèdent de ce fait des droits sur son patrimoine » (A. Bertrand, 1987, t. IV : 569). L'*amḥars* est lié au chef de la famille adoptive par un contrat solennel qui dispose que l'adoptant se charge de l'installation de l'adopté et que celui-ci a droit « à une part sur les bénéfices » (*ibid. :* 592-593) lors de l'expiration dudit contrat. Durant un certain nombre d'années, l'*amḥars* doit, en guise de dot, fournir sa force de travail à son beau-père. Ceci rappelle l'histoire de Jacob qui, pour épouser Rachel : fille de son oncle maternel Laban, avait servi ce dernier pendant 14 années (*cf. la Bible*, Genèse XXIX, 15-30).

> plus développée que la tribu. […]. Le clan (ires [ⵉⵖⵚ]) se compose de plusieurs familles, plus ou moins unies par les liens d'alliance ou de parenté. Le mot *ires* (pluriel *irsan*) équivaut à l'arabe *adm* [عضم], les os ; c'est la *farda* [فخذة] des jurisconsultes musulmans, la famille consanguine, comprenant les descendants par les mâles seulement et leurs épouses. » (1922 : 214-215).

Dans ce passage, que le capitaine Querleux semble utiliser largement dans la citation précédente sans en mentionner la source, Augustin Bernard indique la position et la composition d'*igheṣ* (*âḍm*) et en souligne les caractères qui lui paraissent le distinguer de la tribu, à savoir une forte personnalité et une solide cohésion. Par ailleurs, il affirme que ⵉⵖⵚ (ou عضم) et فخذة désignent une même unité sociale. Son affirmation ne résiste pas à l'examen. Nous avons signalé que *fakhda* (*farda*) est l'un des noms donnés par les Marocains au groupe appelé *ferqa* (« fraction ») en Algérie et situé immédiatement en dessous de la tribu. Autrement dit, la *fakhda* se trouve au-dessus du « clan » et, donc, se compose de plusieurs « unités claniques ».

Le propos de Bernard et plus encore celui de Querleux contiennent quelque chose d'inhabituel, de curieux ; quelque chose qui déroge à la grammaire et, partant, dérange l'entendement, la logique et le bon sens. C'est le fait que Bernard traduit le singulier par le pluriel (« Le mot *ires* […] équivaut à l'arabe *adm*, les os ») et Querleux fait correspondre le pluriel au singulier (« Elle [la famille] forme l'ossature de la tribu, comme l'indique son nom : *âdham* ([les] os) »). Ici, une remarque s'impose. Au sens propre, les mots « âdham » et « ossature » se valent : l'un et l'autre désignent un ensemble d'os ; au sens figuré, ils diffèrent : le premier signifie plusieurs unités sociales, le second évoque, d'abord, l'image du squelette et, ensuite, l'idée de la structure ou de la charpente. Le capitaine Querleux a besoin, pour son interprétation, du sens figuré de l'ossature. Et ce, dans la mesure où il rend compte du groupe familial chez les Zemmour à partir non pas des faits, mais des schémas préalables empruntés à la culture française. Des schémas que l'on retrouve dans le texte de G. Marcy :

> « Le mot berbère *ighes* signifie, à proprement parler, « os ». Pris dans une acception imagée, il équivaut en français à « tronc généalogique, souche ancestrale » ; c'est par l'intermédiaire de ce second sens qu'il est passé à la dénomination du clan berbère ; à bien comprendre, il s'agit en effet, par cette appellation, d'exprimer la pérennité théorique du groupe social survivant, sans jamais s'amoindrir en force, aux décès individuels de ses membres. » (1936 : 962, note1).

En langue française, les mots *souche* et *tronc* ont naturellement un sens littéral et des significations au figuré. La souche veut dire *stricto sensu* « la base d'un tronc d'arbre ainsi que ses racines » ou « la partie restée en terre d'un arbre coupé » et *lato sensu*, en généalogie, la personne qui se trouve à l'origine d'une famille, d'une lignée ou d'une suite de descendants. Dans ce sens, elle

a pour synonymes : ancêtre, ascendant, origine, père, sang. Le tronc signifie la tige principale d'un arbre, allant des racines à la naissance des grosses branches et, par extension, « la ligne directe des ascendants et des descendants, d'où partent les branches ou lignes collatérales » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 1932-1935). Ce n'est pas tout.

Le tronc signifie également la partie du corps humain considéré sans la tête ni les membres et, en zoologie, la partie du corps des animaux (spécialement les vertébrés) comprise entre la tête et la queue, sans les membres inférieurs et supérieurs. Décharné, il se présente sous les traits d'un tout organisé où l'on distingue une unité principale (la colonne vertébrale) qui relie un ensemble d'unités secondaires et « identiques » (les côtes). L'aspect de ces unités réunies rappelle l'image des groupes sociaux appelés ⵉⵖⵚⴰⵏ *igheṣan*, soit les groupes situés entre la famille et la tribu : ceux improprement nommés clan et fraction.

Dans le parler amazigh des Zemmour, le « clan » et la « fraction » ont chacun un nom : ⵉⵖⵚ ⴰⵎⵥⵢⴰⵏ *igheṣ ameẓyan* (« petit os » ?) et ⵉⵖⵚ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ *igheṣ akswat* (« grand os » ?) (voir le schéma ci-dessous). Il est bien étonnant, donc, qu'aucune de ces deux appellations n'apparaisse sous la plume de G. Marcy, celui-là même qui a tenté de tirer au clair la signification du mot ⵉⵖⵚ, tant au propre qu'au figuré, et dont les écrits portent essentiellement sur les structures et les fonctions du droit coutumier des Amazighs du Maroc central, en particulier les Zemmour.

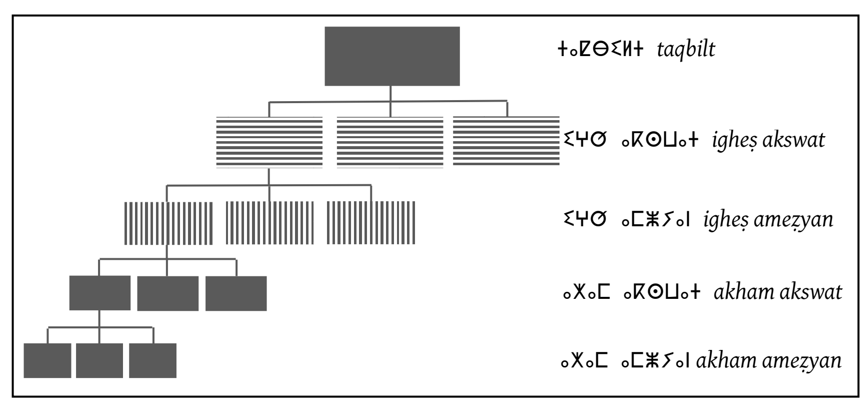


Figure 1 : **Position des groupes appelés *igheṣan***

Pourquoi dit-on ⵉⵖⵚ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ et ⵉⵖⵚ ⴰⵎⵥⵢⴰⵏ ? Quelle est l'origine de ces expressions ? Ont-elles à voir avec la colonne vertébrale et les côtes ? Sur de telles questions, les travaux de G. Marcy ne nous sont d'aucun secours. Vraisemblablement, le « spécialiste du droit coutumier » amazigh a pressenti l'existence des groupes qualifiés de la sorte, mais il s'est borné à leur

appliquer un seul et même nom : ⵉⵖⵚ. Dans les paragraphes de la note infrapaginale précitée, il traduit ⵉⵖⵚ par « clan » (citation ci-dessus : 30) et le présente en tant que « "groupe social minimum immédiatement supérieur à la famille étroite" » (*ibid.*), c'est-à-dire la famille étendue ; ailleurs, il l'appelle « sous-fraction » et le définit comme étant la « moindre unité politique pourvue d'une *jmaâ* administrative » (1949 : 249).

G. Marcy se trompe. ⵉⵖⵚ, comme n'importe quel groupe ethnique ou social, ne peut être à la fois égal et supérieur (ou inférieur) à lui-même. Son erreur de jugement tient de la nature des fautes d'appréciation relevées plus haut, dans les passages respectifs d'Augustin Bernard et du capitaine Querleux. De telles bévues découlent visiblement du fait que ces auteurs ont échafaudé chacun leur interprétation uniquement sur l'un des deux sens concrets du mot *igheṣ :* « os ». Aussi convient-il d'orienter les recherches dans la direction du second sens : « noyau de fruit ».

Nous l'avons vu : ce second sens est attesté dans plusieurs parlers amazighs. Personnellement, je l'ai toujours employé mais sans jamais savoir ni même penser que le terme qui le recèle (*igheṣ* au sens botanique) s'utilise figurément dans la désignation des groupes sociaux. Cet emploi métaphorique, soit signalé au passage, constitue une donnée cardinale pour la présente analyse. Il m'a été révélé lors d'un travail de terrain effectué en 2011 dans la commune rurale des Ayt Mimoune (province de Khemisset), auprès d'un échantillon de treize informateurs. Ceux-ci ont été choisis selon un ensemble de renseignements (témoignages concordants) obtenus de diverses personnes de leur entourage. Ayant une tranche d'âge comprise entre 50 et 90 ans, mes informateurs, dont quatre passent pour de grands connaisseurs en matière d'organisation sociale traditionnelle, ont été sollicités tout exprès afin de répondre à deux questions interdépendantes, formulées dans leur langue maternelle :

> ⵍⴰ ⵏⵜⵜⵉⵏⵉ : « <u>ⵜⴰⵇⴱⵉⵍⵍ</u> ⵜⴱⴹⴰ ⵙ ⵉⵖⵚⴰⵏ », ⵎⴰ <u>ⵅⵅⴰⵏ</u> ⵉⵖⵚⴰⵏ ?[1]
> On dit : « la tribu est divisée en *igheṣan* », qu'est-ce que les *igheṣan* ?
>
> ⵎⵎⴰⵅ ⴰⵍⵍⵉⵅ ⵏⵜⵜⵉⵏⵉ ⵉⵖⵚ, ⵉⵖⵚ ⴰⵎⵥⵢⴰⵏ, ⵉⵖⵚ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ ?
> Pourquoi dit-on *igheṣ*, *igheṣ ameẓyan*, *igheṣ akswat* ?

A la première question, l'ensemble des informateurs a répondu de manière très satisfaisante. Pour rendre raison de ce que le terme *igheṣan* veut dire, ils ont tous cité des noms de groupes choisis au sein de leur « tribu » (Ayt Mimoune). Néanmoins, dans leurs déclarations, ils ont indistinctement mentionné des groupes relevant les uns de la catégorie d'*igheṣ ameẓyan*, les autres de celle d'*igheṣ akswat*. En voici un exemple typique : « ⵉⵖⵚⴰⵏ ? ⵖⵉⵔⴽ

---

[1] Les mots soulignés et les extraits (en amazighe) du discours des informateurs, afin de leur garder leur authenticité : une des règles élémentaires de la transcription des interviews, sont transcrits phonétiquement.

ⵉⵙⵔⵖⵉⵏ, ⴰⵢⵜ ⵃⵍⵍⵉ, ⵉⴽⵓⵣⵏ*, ⴰⵢⵜ ⴱⵓⵃⵙⵉⵏ*, ⴰⵢⵜ ⵙⵓⵎⵎⵔ, ⴰⵢⵜ ⴱⵓⵇⵙⵙⵓ... ⴽⵓⵍⵍ ⵡⵉⴷ ⵍⴰ ⵜⵜⵓⵙⵎⵎⴰⵏ ⵉⵖⵚⴰⵏ » (*Igheṣan* ? T'as Iserghin, Ayt Helli, Ikouzen*, Ayt Bouhsine*, Ayt Soummer, Ayt Bouqssou... Tous ceux-ci se nomment *igheṣan*). Les unités sociales marquées d'un astérisque sont classées *igheṣan imeẓyan* ; les autres, *igheṣan ikswaten*. Leur position dans la structure (ou la segmentation) tribale peut être graphiquement représentée comme suit :

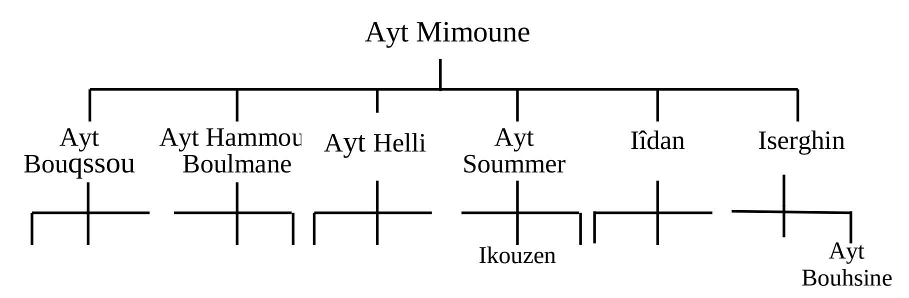


Figure 2 : **Division en *igheṣan* de la tribu Ayt Mimoune**

Aucune des treize personnes interrogées n'ignore ce classement. Elles savent également que le groupe des Iserghin renferme celui des Ikouzen et celui des Ayt Bouhsine. Par contre, la plupart d'entre elles, ressort-il de leurs réponses à la seconde question, ont avoué ne pas connaître la source du sens métaphorique d'*igheṣ*. Sur cette source, en effet, quatre informateurs seulement ont pu se prononcer mais un seul parmi eux, octogénaire, en a donné une explication inédite, probante et manifestement prometteuse. Cédons-lui la parole.

> « ⵉⵖⵚ ? ⵏⵜⵜⴰ ⴰⴳⴳⵉⵏ ⴰⵔⴳⴰⵣ. ⵍⴰ ⵏⵜⵜⵉⵏⵉ : "ⴰⵔⴰⵡ ⵏ ⵉⴷⵊ ⵉⵖⵚ", ⵎⵀⵏⴰ ⴰⵔⴰⵡ ⵏ ⵉⴷⵊ ⵓⵔⴳⴰⵣ. ⴰⵔⴳⴰⵣ ⴰⵎ ⵉⵖⵚ, ⵍⴰ ⵉⵜⵜⴳⴳ ⴰⵅⴰⵎ ⵏⵏⵙ ⵉⴳⵔ ⵉⵣⵓⵕⴰⵏ ⴳ ⵜⵇⴱⵉⵍⵍ. ⵍⴰ ⵉⵜⵜⴰⵔⵡ ⵉⴳ ⵍⴰⵚⵍ. ⴰⵔⴰⵡ ⵏⵏⵙ ⴰⵍⵍⵓ, ⵍⴰ ⵜⴳⴳⵏ ⵉⵅⴰⵎⵏ... ⵍⴰ ⵜⴳⴳⵏ ⵉⵅⴰⵎⵏ ⴳⵏ ⴰⵙⵓⵏ. ⴽⵓⵍⵍ ⵉⵅⴰⵎⵏ ⴳⵍⵇⵏⵉⵏ ⵙⴳ ⵉⴷⵊ ⵓⵔⴳⴰⵣ, ⴰⵎ ⴰⵢⵜ ⴱⵓⵃⵙⵉⵏ ⵡⴰⵙⴰ, ⵍⴰ ⵙⵏⵜⵜⵉⵏⵉ : "ⵉⴷⵊ ⵉⵖⵚ ⴰⵢⴳⵉⵏ" » (*Igheṣ*, c'est l'homme. On dit : "les fils d'un *igheṣ*", c'est-à-dire les fils d'un homme. L'homme est comme *igheṣ*, il fonde un foyer et jette des racines dans la tribu. Il procrée et fait souche. Ses fils aussi, fondent des foyers. Ils fondent des foyers et forment un *asun*[1]. De tous

[1] En milieux semi-nomade et transhumant des Zemmour, aujourd'hui révolus, *asun* (douar en arabe dialectal) est une agglomération d'une vingtaine de tentes disposées en cercle généralement ; en milieu sédentaire, c'est-à-dire au stade actuel de son évolution, il se compose de dix à vingt foyers dispersés ou se confond carrément avec le village (*cf.* J. Le Coz, 1962 : 93 ; 1965 : 9-12).

> les foyers issus d'un seul homme, comme [ceux des] Ayt Bouhsine maintenant, on dit : "ils sont un seul *igheṣ*").

Par la locution « ⴳⵔ ⵉⵥⵓⵕⴰⵏ » (jeter des racines), l'auteur de ces propos riches de signification fait allusion au noyau de fruit et non pas à l'os. Là-dessus, il n'y a nul doute. Toutefois, cette locution ou, plus exactement, l'idée qu'elle véhicule quant aux sens propre et figuré du mot *igheṣ*, mérite d'être davantage clarifiée. Pour recentrer l'interview sur ce point qui m'a paru crucial (nodal) et, surtout, pour pouvoir y recueillir un maximum d'informations, il a fallu raconter à notre informateur l'explication de G. Marcy (ci-dessus). Les yeux rivés au sol, il a écouté mon bref récit attentivement. Toujours est-il que son attention, si soutenue fût-elle, s'est relâchée un instant. En apprenant que Marcy a traduit « igheṣ » par « os », il a littéralement éclaté de rire puis, d'un air calme et résolu, il répliqua que la présente traduction était mal fondée. Aussi, en réponse à l'inexactitude du traducteur et – de façon indirecte – au décalage entre l'analyse savante et la réalité du fait analysé, a-t-il dû préciser :

> « ⵉⵖⵚ ⴱⴱⵏⴰⴷⵎ ⴷ ⵉⵖⵚ ⵍⵍⴱⵀⵉⵏⵏ ⵓⵔ ⴷⴰ ⵜⵜⵎⵖⴰⵢⵏ, ⵓⵔ ⴷⴰ ⵜⵜⴳⵏ ⵉⵥⵓⵕⴰⵏ. ⵎⴰⵛⵉ ⵖⵔ ⵉⵖⵚ ⴱⴱⵏⴰⴷⵎ ⴰⵢ ⵜⵛⴱⴱⴰⵀⵏ ⴰⵔⴳⴰⵣ. ⴰⵔⴳⴰⵣ ⵍⴰ ⵜ ⵜⵛⴱⴱⴰⵀⵏ ⵖⵔ ⵉⵖⵚ ⵓⵣⵎⵎⵓⵔ, ⵖⵔ ⵡⵉ ⵏ ⵣⵣⵉⵜⵓⵏ, ⵖⵔ ⵡⵉ ⵏ… ; ⵍⵃⴰⵚⵓⵍ, ⴽⵓⵍⵍ ⵉⵖⵚ ⵙⴳ ⵉⵜⵜⴼⴼⵖ ⵓⴳⵍⵉⴷⵊ » (l'os humain et l'os animal ne germent pas, ni ne font de racines. Ce n'est pas à l'os humain qu'on compare un homme. L'homme, on le compare au noyau du fruit de l'oléastre, à celui de l'olive, à celui de… ; bref, tout noyau d'où sort un arbre).

Ce n'est probablement pas un hasard si, dans ces paroles, le noyau du fruit de l'olivier sauvage est cité en premier lieu, comme exemple illustratif. Son choix semble avoir un lien étroit avec l'image véhiculée au sujet de l'arbre qui le porte. Image élogieuse, valorisante, que rend bien un récit légendaire local, recueilli en 1952 dans le groupe des Messaghra par M. Lesne (1966-67 : 115). Ce récit rapporte que Sidi Boubker, un saint (ⴰⴳⵯⵔⵔⴰⵎ) des Ayt Mguild (Moyen Atlas), rencontra un jour deux hommes sur son chemin. Après avoir posé quelques questions à l'un d'eux et lui avoir indiqué le nom que sa tribu portera à l'avenir, en l'occurrence, celui d'Izayane (Zayane), il demanda à l'autre : « Et toi, quel est l'arbre de ta région dont le bois est très dur ? » L'homme répondit immédiatement au saint : « ⴰⵣⵎⵎⵓⵔ azemmour » (l'oléastre). Sidi Boubker lui dit alors : « Eh bien, mon fils, ta tribu s'appellera dès aujourd'hui Zemmour et vous serez semblables à ce bois, toujours robustes. »

La proposition « toujours robustes » équivaut à la formule « pérennité théorique du groupe social » (Marcy, *supra*). Mais la comparaison s'arrête là. Le récit légendaire associe la force du groupe à la résistance de l'oléastre tandis que l'interprétation savante, rappelons-le, l'assimile à la solidité de l'os. Partant de ce constat, force nous est de reconnaître que la légende locale conforte le point de vue (inconnu) de l'informateur octogénaire,

contenu dans les deux fragments d'entretien précités. Un point de vue qui, tout compte fait, n'est pas sans attirer ou retenir notre attention. Et pour cause : il permet d'ouvrir des perspectives d'étude ou, du moins, une piste de recherche dans le champ de la connaissance des représentations sociales ancestrales, souvent laissées dans l'ombre parce que jugées comme étant anecdotiques, irrationnelles ou insensées.

Dans le premier de ces fragments d'entretien, il y a une information qui nous intéresse tout particulièrement, celle comprise dans les dires suivants : « On dit : "les fils d'un *igheṣ*", c'est-à-dire les fils d'un homme. ». Il s'agit là d'une métaphore botanique. Le terme concret y afférent, à savoir le mot *igheṣ* (noyau de fruit), sert bien évidemment à indiquer autre chose que l'objet soi-même ; l'objet qu'il indique habituellement. Les utilisateurs de ladite métaphore partagent la représentation qui en découle, indépendante de l'objet métaphorique lui-même. *Igheṣ*, par le fait qu'il disparaît après avoir germé et donné un arbre, exprime l'idée de l'ancêtre éponyme, du noyau fondateur. Les enfants mâles de celui-ci sont appelés ⴰⵔⴰⵡ *araw* quand il s'agit de ses propres fils et ⴰⵢⵜ *ayt* (pluriel de « u » *u*[1]) lorsqu'il est question de ses fils, petits-fils et arrière-petits-fils. Ces deux vocables, *araw* et *ayt*, ont d'autres significations dont il faut tenir compte. Le premier sert à indiquer les personnes de sexe masculin considérées par rapport à leur région (*araw n tmazirt*), leur origine sociale (*araw n ikswaten*), leur milieu (*araw n lkhirya*), etc. ; le second, les membres d'un groupe (famille, lignage, tribu…), les habitants d'un lieu (maison, localité, pays…), les détenteurs d'une propriété (verger, troupeau…), etc.

Un examen rapide de leurs divers et respectifs usages suffit pour constater que, somme toute, le mot *araw* est réservé exclusivement au genre masculin et le terme *ayt* veut dire « descendants de… » ou « gens de… ». Pris dans ce dernier sens, le « ayt » se rapporte, entre autres, aux éléments des structures sociales. Dans l'organisation tribale des Zemmour, il désigne les parents et les enfants (filles et garçons) au niveau de l'*akham ameẓyan*, les ascendants et les « étrangers »[2] au niveau de l'*akham akswat* et de l'*igheṣ ameẓyan* et, enfin, les individus et les groupes autochtones et allogènes au niveau de l'*igheṣ akswat* et de *taqbilt*.

---

[1] En amazighe, « u » signifie « fils de » s'il est placé entre deux prénoms (Moha u/fils de Hammou) et « membre d'un groupe ethnique » quand il prend la place de « Ayt » faisant partie des termes constitutifs d'un ethnonyme, par exemple : *U*soummer/*Ayt* Soummer, *U*hammou-boulmane/*Ayt* Hammou Boulmane.

[2] Ces étrangers, dont deux cas (*amḥars* et *amazzal*) ont été abordés ci-dessus (p. 29, note 2), sont : *amzayd* (intrus), *aḥrḍan* (esclave) et *amsenned* (client). Ils se regroupent autour du chef d'un *akham akswat* (famille patriarcale). Celle-ci les intègre mais ne leur accorde aucun droit d'héritage (P. Pascon, 1979 : 113).

Sauf erreur de compréhension ou d’interprétation, et ce sera une réflexion conclusive, la métaphore botanique en question : « ⴰⵔⴰⵡ ⵏ ⵉⴷⵊ ⵉⵖⵚ » (les fils d’un noyau : descendants d’un homme) concerne, me paraît-il, le cas de l’*igheṣ ameẓyan*. Ce groupe, contrairement à la famille patriarcale, n’existe pas du vivant de son fondateur. A l’image de l’arbre (l’olivier sauvage, en l’occurrence) dont la formation nécessite des siècles après la décomposition du noyau qui l’a produit, il se constitue durant des générations, après la disparition de celui qui l’a fondé.

Igheṣ ameẓyan est ordinairement un groupement local. Il comprend un ensemble de familles dont les membres se considèrent comme descendants unilinéaires d’un même ancêtre, réel ou historique. Plus encore, ils peuvent, d'une part, énumérer la totalité des maillons de la chaîne généalogique qui les lient à l'ancêtre fondateur et, d'autre part, établir les différentes relations parentales qui les rattachent entre eux. Groupe de filiation patrilinéaire et plutôt exogame, *Igheṣ ameẓyan* porte très souvent le nom de son fondateur, précédé par non pas « araw » mais « ayt » (exemple : Ayt Bouhsine). Toutes ces caractéristiques sont celles du *lignage*

Plusieurs *igheṣan imeẓyan* forment un *igheṣ akswat* : la plus grande structure sociale au sein de la tribu. Ses membres revendiquent, eux aussi, la descendance d’un auteur commun ; seulement, à l'inverse de ceux de l’*igheṣ ameẓyan*, ils ne peuvent détailler les connexions internes de leur réseau relationnel ni mentionner l'ensemble des degrés généalogiques qui les relient à l'ancêtre éponyme. Pourvu d'un territoire connu de tous, l’*igheṣ akswat* se distingue en particulier par une tendance évidente à l'endogamie et une vive cohésion sociale qui rend ses membres fortement solidaires, surtout au niveau économique.

En somme, les termes locaux s'avèrent plus précis, plus opératoires. Rien en fait n'empêche de les adopter et même de les inclure dans le vocabulaire anthropologique. S’ils doivent être traduits en français, nous proposons d'appeler *igheṣ ameẓyan* microlignage et *igheṣ akswat* macrolignage.

2

Laitières des Ayt Qessou

Un cas d'action collective féminine en construction

Paru en 2012, dans
Action collective en milieux amazighes
Publications de l'IRCAM

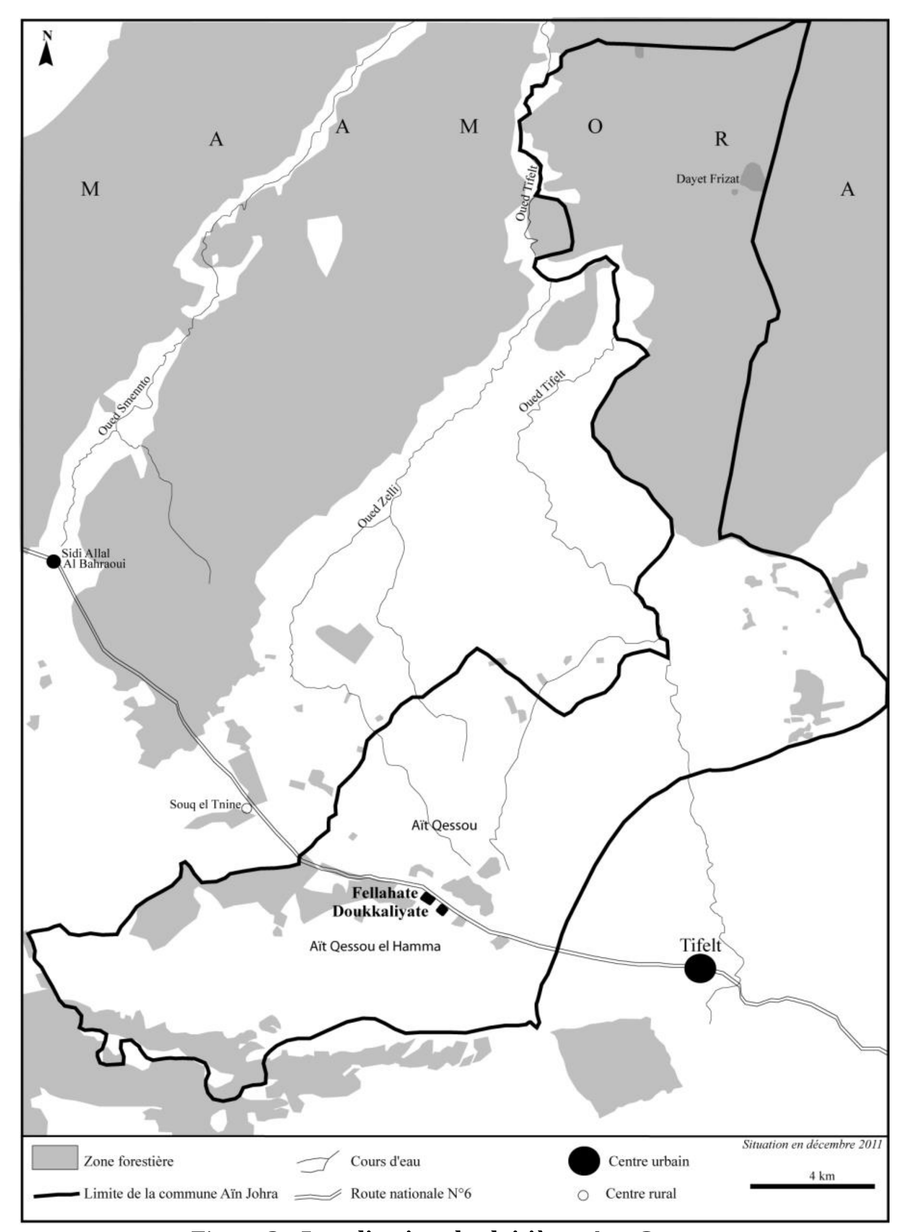


Figure 3 : **Localisation des laitières Ayt Qessou**

« L'action de l'homme sur le monde extérieur ne peut avoir lieu sans qu'il ait réfléchi d'abord à l'ordre des choses, puisque les unes dépendent des autres. »

Ibn Khaldoun (1997 : 678)

Fait notoire, ordinaire à première vue : dans la région des Zemmour, au niveau de la borne kilométrique trente-cinq, sise à l'ouest de Khemisset sur la route reliant Rabat à Meknès, des paysannes font commerce de laitages en permanence et de fruits et légumes par intermittence. Certaines vendent leurs produits sous des tentes neuves en plastique, méthodiquement plantées et relativement aménagées. D'autres les écoulent sous des abris de fortune bricolés, improvisés : vieux morceaux de drap et/ou de prélart soutenus, à l'ombre d'acacias, par des montants et traverses en bois.

Directement observables, l'aménagement et le bricolage traduisent deux formes ou manières d'agir différentes, voire opposées sur bon nombre de points. Le premier, en tant que résultat d'actes coordonnés d'un groupe d'individus, connote l'idée d'une action commune (coopérative ou collective). Le second, en tant qu'activité à technique approximative, souvent accomplie par une seule personne, évoque l'image d'une action particulière (individuelle). L'idée de s'intéresser à l'action de ces femmes n'est pas un produit de l'imaginaire, encore moins un fruit du hasard. Elle a émergé au cours de la phase exploratoire d'une enquête sociologique sur le thème de l'action collective des associations de développement[1] et s'est imposée en raison de trois considérations objectives.

D'abord, le groupe en soi : majoritairement composé de mères de famille, il constitue un véritable objet empirique. Un objet qui entre parfaitement dans le cadre de l'une des nouvelles tendances de l'approche anthropologique, à savoir « l'étude de l'infiniment petit et du quotidien »[2]. Ensuite, le caractère exclusivement féminin de l'action : un groupe de paysannes, plus ou moins organisées pour l'amélioration de leurs conditions d'existence, est chose inhabituelle (récente) en milieu zemmouri. Ce qui ne peut qu'enrichir l'explication du rôle (souvent minimisé ou négligé) de la femme des régions amazighophones dans l'action historique et le changement social. Enfin, l'existence simultanée d'actions diverses : les occupantes des abris de fortune

---

[1] Plus exactement, cette idée a surgi lors d'une journée d'étude organisée à Khemisset sur le rôle de la presse dans le développement humain. Elle a été déclenchée par le mot de la présidente du Bureau provincial de l'Union Nationale des Femmes Marocaines (UNFM) – Khemisset, où il s'est agi essentiellement de l'action et de l'activité des laitières en question.

[2] Pour plus d'informations sur ce genre d'étude, voir F. Laplantine (1995 : 151-154).

mènent plutôt une action individuelle alors que les propriétaires des tentes en plastique, groupées en coopérative, agissent dans le sens de l'action collective. La présence de telles actions dans un même espace-temps s'avère opportune pour la démarche comparative et cela, tant au niveau de l'observation des faits que sur le plan de l'analyse des contenus.

Inscrites dans le processus des mouvements et organisations émergents, les formes d'action susmentionnées (individuelle, coopérative et collective) se définissent d'abord en considération de deux éléments (ou blocs d'éléments) essentiels en corrélation très étroite : l'activité qui les sous-tend (l'écoulement des produits agricoles) et le type de l'unité de production qui les détermine (l'exploitation familiale). Mais il ne faut pas croire que les contenus respectifs de ces actions interdépendantes – actions constituant les concepts-clefs du présent travail et contenus servant de fondement à leur explication – peuvent être pleinement cernés à travers uniquement la lecture des données empiriques encore à l'état brut. Ils ont dû être dégagés, examinés et définis (ou redéfinis) à la lumière ou à l'appui d'un référentiel théorique sociologiquement adéquat, opératoire ; référentiel dont les composants seront adaptés ou appliqués en fonction des problèmes soulevés et des situations abordées.

L'action individuelle, contrairement à ce qui vient le plus spontanément à l'esprit, soit l'idée de singularité, n'est pas toujours *singulière*, c'est-à-dire accomplie de manière indépendante et isolée ou encore solitaire. Elle se repaît de dépendance en fait. Non plus, au sens étymologique comme au sens sociologique, elle n'est pas toujours *particulière*, c'est-à-dire effectuée par un individu ou par un petit groupe. L'action individuelle est une action opérée par une personne, pour elle-même ou/et pour autrui. Dans le cas qui nous intéresse, elle est menée par un membre de la famille (la mère en général) au profit du groupe familial. Force est de constater que le caractère individuel de l'action de nos paysannes, étroitement lié à leur activité de vendeuse, se dessine plus sur les lieux où elles s'occupent à écouler leurs produits.

Pour ce qui est de l'action coopérative, dont certains principes ont récemment été adoptés par plus du tiers des femmes étudiées, elle vise à satisfaire ou à servir en priorité et dans des conditions optimales les aspirations et les intérêts matériels des individus qui l'accomplissent : les adhérents. En termes définitionnels, elle veut dire le regroupement volontaire et concerté des actions individuelles en une sorte d'entreprise ou d'association soumise à un ensemble de règles établies suivant les points fondamentaux de la coopération, estimés communs ou partagés : les objectifs et les moyens. Ses membres sont en principe sur un pied d'égalité en droit. Ils ont des obligations les uns envers les autres et doivent, en outre, assumer une responsabilité collective.

Quant à l'action collective : mouvement (ou mobilisation) délibéré(e) mais non concerté(e) pouvant naître d'une action coopérative sciemment instituée et dirigée dans ce but, elle signifie le processus par lequel plusieurs individus ou agents sont amenés à s'associer, à coordonner leurs actions individuelles en vue d'obtenir gain de cause ou de faire valoir un intérêt. De tels agents ne sont tenus ni à un engagement mutuel, ni à une responsabilité commune. Leurs actions, une fois coordonnées, prennent nécessairement l'aspect des rapports non pas de complémentarité mais d'interdépendance. Elles sont complémentaires si à l'origine de leur coordination se trouve un dispositif social doté d'une stratégie ; et ce, qu'elles soient identiques, distinctes ou opposées.

Opposition d'intérêts ou distinction d'attitudes, c'est de la différence qu'il s'agit en définitive. Une différence qui, ne se laissant pas dévoiler de prime abord, se présente sous les traits de la bipolarité. Les actions ici considérées, qu'il faut saisir en tant que processus complexes animés de conflits et de tensions ou frictions interpersonnels et/ou intergroupes, sont bipolaires. Elles ont chacune deux dimensions contradictoires en lutte permanente, deux composantes à caractère dynamique qui ont tendance à s'exclure mutuellement : l'une, « positive », correspond à la collaboration, au soutien réciproque ; l'autre, « négative », se rapporte à la compétition, à la concurrence déloyale. Dit autrement, les agents peuvent agir aussi bien en alliés, associés ou partenaires qu'en adversaires, rivaux ou ennemis.

Les définitions de ces trois types d'action, lesquelles ne sont bien évidemment ni définitives ni indiscutables, ont été construites à partir d'un matériau constitué de témoignages oraux, de faits observés et de données écrites[1]. Ces dernières se composent de deux sortes de documents : d'une part, les textes se rapportant à tel(s) ou tel(s) aspect(s) du contexte où s'opère l'action des laitières et ceux traitant des actions similaires mais qui se passent dans des contextes différents ; de l'autre, les écrits d'ordre théorique plus général. Toujours est-il qu'aucun écrit, fût-ce un article de presse, n'existe au sujet de l'action des laitières proprement dite. D'où le recours au travail de terrain et, tout d'abord, à l'information orale.

Au début, le problème s'est posé comme suit : se rendre auprès des laitières pour avoir un aperçu de leur action. Le premier contact eut lieu avec celles des tentes en plastique. Elles étaient accueillantes et réceptives mais plutôt muettes à mes questions. L'une d'elles, assez exubérante, m'a annoncé que nul renseignement ne sera fourni sans l'autorisation (l'aval) de la présidente du Bureau provincial de l'UNFM. Sans la moindre réticence, ce qui est

[1] Ont été utilisés à ce propos les textes de R. Boudon (1998 : 39-71), P. Bouvier (2005 : 221-226), Ph. Cauche (1991 : 156-158), D. Cefaï et C. Lafaye (2002 : 372-373), E. Morin (2005 : 105-108), M. Psimitis (2004 : 203, 209-211) et A. Touraine (2002 : 229-230).

souvent rare en pareille situation, la présidente a donné son accord. Mieux encore, elle a bien accepté d'être interviewée[1]. Recueillies au moyen du dictaphone et par l'entretien libre ou non directif[2], ses réponses ont facilité l'entrée sur le terrain de l'action des laitières. Elles ont non seulement clarifié le processus de l'activité de ces dernières et les raisons de leur organisation en coopérative ; mais aussi aidé, d'abord, à fixer trois thèmes principaux se rapportant chacun à un mode d'action et, ensuite, à construire un cadre de référence thématique.

Thème	**Questions correspondantes**	**Série**
Action individuelle	▪ Depuis quand tu vends tes produits au bord de la route ? ▪ Comment se passe ton activité ici depuis le jour où tu as commencé ? ▪ Y a-t-il quelqu'un qui t'aide ici ou tu agis seule ?	**1**
Action coopérative	▪ Comment avez-vous été amenées à vous organiser en coopérative ? ▪ De quelle manière agit chacune de vous au sein de la coopérative ? ▪ Que penses-tu de la coopérative maintenant ?	**2**
Action collective	▪ Vous réunissez-vous pour parler de vos problèmes ? ▪ En cas de problème, que faites-vous ? ▪ Que peut apporter une coopérative pour des femmes comme vous ?	**3**

Tableau 1 : **Cadre de référence thématique**

[1] Du point de vue méthodologique, il a fallu interroger la présidente en premier. Et pour cause : elle est au fait des mouvements de l'action des laitières pour les avoir approchées (connues) lors (et en dehors) de ses missions associatives. De plus, et c'est une raison supplémentaire pour la légitimation et l'adoption d'une telle démarche, elle a joué un rôle primordial dans la modification du cours et du fonctionnement de leur organisation et, partant, dans le processus du cadrage de leur activité. Et ce, en les ayant conduites à s'organiser en coopérative.

[2] De tous les instruments de collecte des données empiriques, ce type d'interview demeure le plus approprié pour pénétrer un fait social (ou sociétal) obscur ou très peu éclairé dans l'une ou l'autre de ses structures. Il contient un seul thème, vague et ambigu, que l'interviewer propose à l'interviewé sous forme d'interrogative directe ou indirecte. D'intérêt capital, l'ambiguïté invite celui-ci à développer son discours comme il l'entend et permet à celui-là de le relancer, de toujours l'inciter à parler davantage en lui demandant de décrire ou d'expliquer un acte, une action, une activité, etc.

A ce stade de l'enquête s'impose l'entretien semi-directif en ce sens qu'il sert, à partir du cadre de référence, à approfondir une idée ou à vérifier un fait. Cela dit, chacun des entretiens a commencé ainsi : "بغيتك تكلمي ليّ عليك وعلى هاد العيالات، تعاودي ليّ على الضروف ديال الحرفة ديالكم هنا، قبل ماتكوّن التعاونية وبعد للّي تكونت" (Je voudrais que tu me parles de toi et de ces femmes, que tu me racontes ce que tu sais sur les conditions de votre métier ici, avant et après la fondation de la coopérative)[1]. Mes informatrices ont répondu à leur guise, selon l'ordre qui leur convenait, mais dans les limites de la grille des thèmes établie. Les questions relatives à chaque thème n'ont été soulevées que lorsque la personne interrogée n'a pas abordé l'un des sous-thèmes contenus dans ces questions[2].

Individuels et collectifs, les entretiens réalisés ont permis de collecter les données recherchées, les matériaux que requièrent la description et/ou l'analyse de l'action des laitières dans ses divers aspects et dimensions. Considérons donc de plus près pour mieux en rendre raison l'action individuelle : socle de l'action coopérative envisagée comme un instrument de l'action collective qui est en voie de construction.

1. L'action individuelle

Toute action humaine se déroule en un lieu donné, dans un milieu en devenir perpétuel – accéléré ou décéléré. Vers la fin des années soixante, à l'endroit où se trouvent actuellement les laitières occupant les abris de fortune, on voyait de temps à autre une poignée de femmes assises au bord de la route, à même le sol, tenant chacune devant elle une ou plusieurs bouteilles (en verre) de lait et de petit lait destinée(s) à la vente. C'étaient les débuts de l'action individuelle des laitières. Une action qui a surmonté beaucoup d'obstacles et s'est progressivement développée en nombre : au bout d'un peu plus de trois décennies, leur effectif réel a dépassé la barre de cinquante personnes. Ce qui n'est pas sans intéresser la sociologie de l'action ou du changement.

Toutefois, avant d'entreprendre de tirer au clair la genèse de l'action individuelle des laitières et de retracer les grandes lignes du processus de son extension, il semble indispensable d'effectuer deux opérations : *primo*,

---

[1] Les entretiens ont été menés en arabe dialectal dans la mesure où mes interlocutrices, que je tiens à remercier pour m'avoir suffisamment informé sur le mode et le processus de leurs actions, sont arabophones. Nous aurons l'occasion de revenir sur les raisons de leur arabisation.

[2] La première série des questions concerne le groupe des laitières installées sous les abris de fortune à l'ombre des arbres, la deuxième intéresse le groupe de celles réunies en coopérative et la troisième touche les deux groupes.

délimiter le contexte qui l'a vu naître et croître ; *secundo*, identifier les agents qui l'ont amorcée et/ou continuée.

1.1. Contexte et agents

Par contexte de l'action des laitières, nous entendons tout simplement la dimension historique, les formations ethniques, les données naturelles et les activités économiques de l'espace où elle se réalise, soit le territoire du groupe ethnique (ou de la tribu) Kotbiyine (*Iqṭbin* ⵉⵇⵟⴱⵉⵏ), devenu commune rurale d'Aïn Johra. Ces éléments situationnels lui servent les uns d'assise ou de substrat, les autres de stimulant ou de soutien. A des degrés variables et niveaux variés, ils y remplissent chacun une fonction non négligeable, déterminante. Et par agents, terme qui désigne en sociologie du changement les individus, les groupes, les associations dont l'action (ou l'activité) est stimulée principalement par des objectifs et des intérêts (G. Rocher, 1968 : 26), nous entendons tout spécialement les laitières et leurs familles.

Calquée sur la tribu Kotbiyine quant aux limites territoriales, la commune d'Aïn Johra date de 1973, année de la création de la province de Khemisset. Tribu et commune sont deux appellations qui, d'usage courant (machinal en apparence, réfléchi en réalité), coexistent dans le langage quotidien de la population locale. Seulement, leur coexistence revêt un caractère plutôt conflictuel que pacifique : c'est une compétition au fond, une lutte mutuelle où, suivant les circonstances, l'une éclipse l'autre. Autrement dit, les usagers en usent au besoin en adoptant, le temps nécessaire et à dessein, la première au détriment de la seconde ou inversement. Ils se réfèrent à la tribu (en termes ethniques) ou à la commune (en termes administratifs) pour justifier une opinion ou légitimer une action[1]. Voilà une forme de conduite susceptible de renseigner sur bien des faits relevant de l'objet de notre étude.

En effet, certains mécanismes des processus producteurs (ou régulateurs) d'actions ré-génératrices du développement ou, tout au moins, de l'amélioration des conditions et des moyens d'existence au plan communal, comme justement l'action des laitières, ne sauraient être pertinemment saisis et expliqués sans intégrer au schème explicatif la variable du temps tribal ; en l'occurrence, l'histoire des Kotbiyine avant et après leur incorporation dans la confédération des Zemmour.

---

[1] A. Mahé paraît étonné (?!) de voir « une résurgence des tribus » dans l'Algérie du 21ème siècle et, surtout, en Kabylie (2004 : 209). Certes, la Kabylie a donné moult signes de la modernité mais, à l'instar de tous les milieux ruraux du Maghreb, elle n'a pas tout à fait rompu avec les pratiques et les solidarités tribales.

Vers la fin du 18ème siècle, les Zemmour, pasteurs semi-nomades et guerriers qui vont connaître une sédentarisation accélérée dès les années vingt, quittent le Moyen Atlas pour les plaines atlantiques, plus riches en pâturages. Une vague migratoire, inscrite dans le courant des groupes humains connu sous le nom de « mouvement sud-est/nord-ouest des populations marocaines », les emporte jusqu'aux lisières de la forêt de la Maâmora, à proximité de l'océan. Sous la pression des Ayt Sgougou, des Zayane et des Ayt Mguild, ils se trouvent obligés de pousser les groupements tribaux qui les précèdent : celui des Bni Ahsene notamment. Dans ce flux de migration relativement lent, un groupe, nommé Ayt Amar, se détache de la confédération des Zayane et se glisse entre deux tribus Zemmour : Ayt Hakem et Houderrane[1]. Cédant à la poussée de ces derniers, les Ayt Amar, répartis en Ayt Affane (Kotbiyine et Mzourfa) et Ayt Faska (Ayt Ali-ou-Lahsene et Khzazna), se dirigent vers la région des Zaër et s'y engagent[2]. Ils seront rebaptisés Bni Amar[3]. Soit dit en passant, ces appellations (Ayt Affane et Ayt Faska) ont presque disparu ; elles n'existent que dans la mémoire des personnes âgées

Les Ayt Faska, pendant une courte durée, occupent les environs de l'oued Grou tous proches des Zemmour ; les Ayt Affane, durant un séjour plus long, s'enfoncent plus vers l'ouest, jusqu'en bled Chaouia. Longtemps « exilés » en zone arabophone, ceux-ci, contrairement à ceux-là, perdent l'usage de l'amazigh[4]. C'est là la raison principale de l'arabisation du groupe d'appartenance (ou d'adoption) des laitières. Au cours de la première décennie du dernier quart du 19ème siècle, les Ayt Amar rentrent dans le giron amazighophone. Les Ayt Faska, d'abord, et les Ayt Affane, ensuite, s'installent non sans difficultés dans la partie nord-ouest du pays Zemmour, abandonnée par les Bni Ahsne. Depuis leur installation jusqu'à l'avènement du Protectorat (1912), soit la période où ce pays échappe totalement à l'autorité du pouvoir central, ils vont eux aussi accueillir individus et familles issus d'horizons ethniques divers[5]. La tribu Kotbiyine, pour ne citer

---

[1] Voir la carte retraçant le mouvement nord-ouest des Zemmour et leur arrivée dans la zone atlantique, établie par M. Lesne (1966-67 : 48).

[2] Ce paragraphe et le suivant sont rédigés à partir de données puisées dans les écrits de Querleux (1915 : 24, 26-27), de la Mission scientifique du Maroc (1920 : 190, 212) et de M. Lesne (*op. cit. :* 118-127, 137-141).

[3] G. Marcy affirme à tort que les Ayt Amar sont des Arabes « plus ou moins berbérisés » (1949 : 4).

[4] En fait, ils comprennent l'amazigh mais ils s'expriment en *darija* (arabe dialectal).

[5] Fréquemment, ces individus et familles viennent des régions soumises au pouvoir central, désignées par le terme de « bled Makhzen ». Ils les fuient en raison des injustices d'un agent d'autorité (caïd, khalifa, cheikh), afin de se cacher après un acte criminel (viol, homicide…), pour éviter une vengeance de sang, etc.

que le cas qui nous importe, intègre des éléments arabes ou arabisés tels que les Doukkala et les Oulad Mlik.

Composée donc d'éléments ethniquement hétérogènes[1], dont les majoritaires (Kotbiyine) se disent autochtones et tiennent pour allogènes les lignages minoritaires, la population de la commune rurale d'Aïn Johra, d'après les résultats du recensement général 2004, s'élève à 9991 habitants, établis dans huit douars[2] :

Douars	**Habitants**	**Ménages**
Ayt Ali	1225	211
Ayt Azzou	754	110
Ayt Ben Qessou Ayt Berhhou	888	139
Ayt Ichchou	940	182
Ayt Moussa ou Amar	1871	321
Ayt Qessou	1822	289
Ayt Qessou el Ḥamma	1691	310
Oulad el Haj Thami	800	116
Total	9991	1678

Tableau 2 : **Population de la commune d'Aïn Johra**

Le territoire d'Aïn Johra, d'une superficie de 120 km[2] dont 60% sont couverts de forêt (chêne-liège, chêne vert et eucalyptus), participe de la partie ouest du Bas-Plateau Zemmour où, du nord au sud, l'altitude va graduellement de 20 à 400 mètres. Il renferme de vastes surfaces quasi planes constituées de sols argileux (rouge et noir) et sablonneux. De ces surfaces, 8473 hectares sont arables : 1970 irrigués, 6503 non irrigués[3].

Au point de vue climatique, ce territoire s'inscrit dans la zone atlantique septentrionale qui, en général, se caractérise par la rudesse de l'hiver et de l'été, la réduction des écarts thermiques en automne et au printemps et enfin

[1] L'hétérogénéité ethnique, due aux multiples décompositions et recompositions lignagères ou tribales durant plusieurs siècles, s'observe partout ailleurs au Maroc et en Afrique du Nord.

[2] Les laitières appartiennent au lignage (ⵉⵖⵚⵚ, *iγṣṣ*) des Ayt Qessou, administrativement divisé en deux douars : Ayt Qessou et Ayt Qessou el Ḥamma, situés de part et d'autre de la route nationale (voir la figure cartographique).

[3] Les chiffres concernant les données naturelles, les contours humains et les productions économiques m'ont été communiqués par les services de la commune en juillet 2008.

l'accroissement de l'humidité de l'atmosphère (J. Martin et *al.*, 1964 : 16). Les températures moyennes maximales vont de 30 à 35°c et, parfois, atteignent 42°c (en juillet et août). Les moyennes minimales se maintiennent autour de 15°c. Le régime des pluies est irrégulier. La pluviométrie moyenne annuelle oscille entre 330 et 370 mm mais elle peut augmenter ou baisser ; elle varie suivant les fluctuations climatiques.

Dans la commune d'Aïn Johra, 90% des habitants vivent des deux composantes de l'agriculture : la production végétale et la production animale. Les cultures consistent principalement en céréales et vignobles tributaires des pluies et secondairement en vergers irrigués à partir de puits. L'élevage constitue une importante source de revenu pour la majorité de la population. L'un des facteurs qui ont profité à la croissance de ce secteur est la proximité de la zone forestière, porteuse de riches pâturages (4500 ha) tout au long de l'année en raison du microclimat dont elle jouit : brouillards, rosées, réduction de la chaleur par le feuillage, lente évaporation de l'eau, etc. Le cheptel communal se répartit comme suit :

Espèces animales	**Ovins**	**Caprins**	**Bovins**	**Equidés**
Nombre de têtes	25500	600	8100	3600

Tableau 3 : **Cheptel d'Aïn Johra**

Ces données statistiques montrent que l'espèce bovine, cheville ouvrière de l'activité commerciale des laitières, occupe le deuxième rang dans la production animale de l'ensemble des exploitations agricoles d'Aïn Johra. Cela étant souligné, les exploitations des familles des laitières font partie de la catégorie des petites et moyennes exploitations que Paul Pascon appelait *les exploitations à reproduction simple*. Dans ce genre d'exploitation, disait l'auteur (1980 : 163-166 ; 1985 : 22, 24-27), l'exploitant se trouve être réduit à produire sans pouvoir stocker. Il vise surtout à satisfaire les besoins matériels de sa famille, particulièrement les besoins alimentaires. Aussi ne vend-il une partie de la production que pour acquérir des produits d'origine urbaine (habits, outillage, vaisselle, butane…) ou d'origine rurale ayant transité par la ville (épices, huile, sucre, thé…). En termes de critères socio-économiques, la petite et la moyenne exploitation à reproduction simple (vivrière) se caractérisent ainsi :

Critères socio-économiques	**Superficie**	**Cheptel**	**Matériel**	**Main d'œuvre**
Petite exploitation	– de 3 ha	▪ 2 bovins ▪ 2 équidés ▪ – de 10 ovins	▪ 1 attelage ▪ Outils de jardinage	Membres de la famille (sous-emploi des facteurs de production)
Moyenne exploitation	3 à 6 ha	▪ 2 à 5 bovins ▪ 2 à 4 équidés ▪ 10 à 20 ovins	▪ 1 à 2 attelages ou location de tracteur ▪ Outillage simple	Membres de la famille (plein emploi des facteurs de production)

Tableau 4 : **Exploitation familiale agricole à reproduction simple**

Pour ces deux types d'exploitation agricole, le bétail remplit une fonction prépondérante dans le budget de la cellule familiale. Il lui fournit le facteur marchand. Le troupeau ovin représente en quelque sorte une caisse d'épargne pour le petit et moyen exploitants, leur trésorerie. Bien plus, pendant les moments difficiles, il assure de manière quasi absolue l'acquisition du numéraire indispensable à l'achat des biens de survie. Le troupeau bovin, constitué très souvent de vaches exclusivement, sert d'abord à la production du lait et à la reproduction de l'espèce. Tous les jours, pour au moins cinquante familles : celles des laitières, il permet à travers le revenu des produits laitiers la satisfaction d'une partie non négligeable des besoins de subsistance.

Les laitières des Ayt Qessou sont des *agents* au sens sociologique[1]. En sociologie, on appelle « agent » l'individu qui porte et mène une action à l'intérieur d'un système d'interactions ; autrement dit, dans des rapports d'échange, de compétition ou de conflit avec d'autres individus et ce, en vertu d'intérêts à satisfaire et d'objectifs à atteindre. Si le porteur de l'action agit dans le contexte fonctionnel, c'est-à-dire dans le cadre de l'accomplissement d'un rôle, comme par exemple l'architecte qui dirige l'exécution d'un plan de construction ou l'arbitre qui contrôle la régularité d'une épreuve sportive, on l'appelle « acteur individuel » plutôt qu'« agent individuel ». L'action de celui-ci, contrairement à l'action de celui-là, peut être expliquée sans faire entrer en ligne de compte le paramètre des rôles.

[1] Sur la notion des agents sociaux et sur leurs actions et les effets involontaires qui en résultent, voir R. Boudon (1983 : 117-120).

Le système d'interaction diffère du contexte fonctionnel par sa richesse en phénomènes collectifs appelés effets d'agrégation ou de composition ou, encore, effets émergents ou pervers. Ces effets se produisent indépendamment de la volonté des agents du système. Ils découlent de leurs actions ou, plus précisément, de leur situation d'interaction ou d'interdépendance. L'émergence ou la composition de telles actions peut avoir un effet faste ou néfaste sur le fonctionnement ou la structure même du système. Ceci posé, revenons au cas des laitières.

Ces dernières sont réparties en deux groupes, l'un de trente femmes et l'autre de vingt, établis de part et d'autre de l'axe routier aux bords duquel elles écoulent leurs produits et séparés par une distance de deux cents cinquante mètres environ. Elles déclarent toutes appartenir à une même unité lignagère : Ayt Qessou. Mais, quand les unes évoquent les autres, elles les désignent par des noms qui n'ont rien à voir avec le lignage en question : *fellaḥate* (agricultrices) pour le groupe des 30, *doukkaliyate* (originaires de la région de Doukkala) pour le groupe des 20. Ces appellations sont, dans le cadre des actions individuelles de nos laitières, plus significatives et plus opératoires que la référence au lignage d'appartenance. Leur examen dévoile l'existence d'une relation conflictuelle que la mise en exergue de l'appartenance ethnique (moyen identificatoire au niveau de la commune) dérobe à la connaissance immédiate.

Les laitières dites *fellaḥate* sont également appelées *kotbiyate* par référence à leur tribu d'origine : Kotbiyine. Rappelons-nous que les Kotbiyine ont été incorporés à la confédération des Zemmour pendant le dernier quart du 19ème siècle et que, à leur tour et à la même époque, ils ont intégré (adopté) des unités familiales venues de Doukkala. Parce qu'originaires de la tribu adoptive, les *fellaḥate* se considèrent comme étant autochtones et s'accordent le droit de traiter d'étrangères les laitières surnommées *doukkaliyate*. Derrière cette conduite différenciatrice se trouve une différence d'ordre matériel. Sur ce plan, les premières sont plus nanties que les secondes. Les exploitations agricoles de leurs familles se rangent dans la classe des moyennes propriétés vivrières. Certaines de ces familles, et c'est un privilège de taille pour les laitières qui en sont issues, ont des lopins de terre attenants aux côtés du tronçon de route où se déroule l'action de l'ensemble des laitières. Un privilège qui leur donne du pouvoir : le pouvoir de tolérer ou d'interdire, dans la partie de terrain destinée à l'écoulement de leur marchandise, la présence d'une concurrente en puissance. L'acceptation ou le refus d'autres laitières parmi elles s'opère suivant la concorde ou la discorde des relations intergroupes, familiales ou lignagères. Tel n'est pas, bien entendu, un construit hypothétique mais un fait attesté.

Les rapports entre les laitières d'origines tribales distinctes (*kotbiyate* et *doukkaliyate*) sont, pour ainsi dire, marqués au sceau de l'hostilité et de la

dissension. Ils revêtent le caractère des relations entre les groupes ethniques en situation d'extrêmes tensions, à savoir l'absence d'échanges et de contacts individuels et collectifs. La dimension antagonique de leurs rapports explique, dans une large mesure, leur répartition spatiale antérieure à leur récente organisation en coopérative. Avant l'entrée en vigueur de l'action coopérative, elles se trouvaient toutes sur les mêmes lieux, les unes à proximité des autres, mais dans des espaces statutairement différents.

Les *kotbiyate* (ou *fellaḥate*) tenaient et tiennent toujours une portion de terrain privé, située à deux mètres au plus de l'espace dépendant du domaine routier, étatique. Elles sont accolées côte à côte, tels les vendeurs de fruits et légumes sur les marchés improvisés des quartiers populaires : lieux de commerce à ciel ouvert. Ainsi, leur groupe forme un seul ensemble. Un ensemble ordonné dont les éléments constitutifs (trente femmes) représentent chacun une cellule familiale. Un ensemble homogène en vertu de la solidarité lignagère et compact en raison du partage volontaire de l'emplacement : propriété de l'une de leurs familles. En tant qu'acte généreux et hospitalier, le partage[1] fait naître une relation entre la personne partageuse et les membres du groupe bénéficiaire, analogue au lien à caractère fraternel qui s'établit entre le donateur et le donataire dans le cadre de l'hospitalité. Les bénéficiaires, en témoignage de leur reconnaissance, sont tenues de façon tacite au respect de la partageuse et à la défense de l'espace partagé.

Les *doukkaliyate* étaient interdites d'accès à l'emplacement des *fellaḥate*. Pour les premières, les propriétés foncières de leurs familles[2], domaines agricoles qui rentrent dans la catégorie des petites exploitations à reproduction simple, ne comprennent aucune parcelle en bordure du tronçon routier au niveau duquel s'effectuait leur activité commerciale. Aussi n'avaient-elles d'autre choix que d'utiliser (occuper) la bande de terre intermédiaire entre la chaussée et les arbres d'eucalyptus longeant la route : une laitière par arbre. Leur installation était régie par l'esprit de la propriété privée. Ces femmes considéraient le fait d'avoir pris possession de « leur » place (un morceau de l'espace public) comme un droit exclusif. Elles la défendaient farouchement les unes contre les autres. Une telle défense avait pour cause principale la tendance individualiste des agents et pour effet pervers l'éclatement de sérieux heurts interpersonnels : facteur perturbateur de l'équilibre ou du réseau relationnel intragroupe.

---

[1] Signe des tendances altruistes, qui frappe les visiteurs étrangers (observateurs externes) ; en l'occurrence les Occidentaux, le partage est l'une des règles sociales et des valeurs morales chères au peuple marocain.

[2] Il est des laitières dont les familles ne possèdent ni terrain de culture ni vache à lait. Elles achètent les produits qu'elles vendent : lait, fruits, légumes…

Bien évidemment, quel que soit le degré ou l'impact de leur gravité, ces heurts demeurent moins graves que les querelles opposant le groupe des *doukkaliyate* au groupe des *fellaḥate*. Entre eux sévit une relation de rejet mutuel fondé sur la dimension péjorative de la perception idéologique du rapport autochtone-étranger et nourri par le jeu du défi et du contre-défi[1]. Alain Cottereau dirait de ces groupes qu'ils « fonctionnent beaucoup plus à la *répulsion*[2] qu'à l'attraction » (1999 : 159). L'action de défier ou de contre-défier, regardée comme un droit et un devoir en cas surtout d'atteinte à la propriété ou à la dignité, ne peut qu'attiser les haines et les rancunes. Elle les attise en poussant les parties opposées à camper sur leurs positions et à vouloir toujours développer des stratégies d'attaque et de riposte (actuelle et/ou verbale[3]) ou de résistance pour ne pas perdre la face. S'y installe alors un véritable bras de fer qu'entretient le phénomène de *nnefxa* : fierté, point d'honneur.

Une précision s'impose ici. Le nom de *nnefxa* dérive du verbe *nfex*. En arabe dialectal, ce verbe signifie *stricto sensu* gonfler, souffler et *lato sensu* bouder, se gonfler de vanité ou d'arrogance, montrer de l'indifférence envers quelqu'un. Le sens large ou figuré de *nfex* vient de l'air boudeur. Une personne en état de bouderie sérieux serre les dents et, la bouche fermée, respire (souffle) bruyamment en gonflant les narines. Sans doute est-ce pour cela qu'au Maroc le nez symbolise la fierté (*nnefxa*) ou, mieux, il en constitue le siège symbolique[4]. Les Marocains emploient en dialecte arabe la formule حيّد ليه النّفخة *[ḥyyed lih nnefxa]* (il lui a ôté la fierté) – ⵉⴽⴽⵙ ⴰⵙ ⵏⵏⴼⵅⴰ *[ikks as nnefxa]*, en parler amazigh des Zemmour – pour dire qu'un tel a vaincu ou déshonoré un tel.

Entretenue par un puissant sentiment de l'honneur, c'est-à-dire un mélange inextricable d'éléments complexes (psychoaffectifs et socioculturels) qui

[1] P. Bourdieu (1980 : 167-177) donne une explication détaillée de ce style d'échange à hauts risques, il la fonde sur des exemples glanés dans divers coins de la Kabylie (Algérie).

[2] C'est l'auteur qui souligne.

[3] Comme riposte verbale à une attaque actuelle, nous citons une accusation (vraie ou fausse) contre les *fellaḥate*, recueillie dans le groupe des *doukkaliyate :*
" هما السبب ديالنا فاش تحرڭو لنا العشاش. ولادهم هما السبب باش تحرڭو داك العام. ءو ڭالك واحد شافهم ءاش كايديرو" (C'était elles la cause quand nos huttes ont brûlé. C'était à cause de leurs enfants qu'elles ont brûlé cette année-là. Et on a dit que quelqu'un a vu ce qu'ils faisaient).

[4] Le rapport entre le nez et la fierté apparaît encore plus quand on le considère du côté des enfants, lesquels ignorent les symboles et prennent les expressions à la lettre. Dans le milieu rural zemmour, un enfant « ôte la fierté » à un autre s'il arrive à lui toucher ou pincer le nez au cours du jeu de lutte où les petits garçons se mesurent les uns avec les autres.

constitue la force motrice du défi et du contre-défi, l'opposition entre les laitières des deux groupes n'est pas l'incidence des altercations nées de leur condition de (re)vendeuses de lait et/ou de ses dérivés au bord de la route. Selon leurs propres témoignages, ladite opposition existait bien avant le commencement de leur action individuelle, survenu il y a quarante ans environ. Serait-il donc si difficile d'en venir à bout ? Parlant de ces femmes dont elle connaît de plus près la situation conflictuelle, la présidente du Bureau provincial de l'Union Nationale des Femmes Marocaines affirme :

> "هداك كايتسمّى عندهم اختلاف أزلي. حالياً، مايمكنش تحيدُ لهم. [...]. هادشي تاريخي. مايتحيّدش. يمكن إدوزو جوج قرون ءو... من غير إلى تبدلات الأجيال، من غير إلى تبدلات العقلية ديال شي جيل طالع". (Pour elles, cela s'appelle une divergence éternelle. […]. Impossible de les y arracher à l'heure actuelle. Il se peut que deux siècles passent et… Leur conflit est très ancien et ne fait que grandir. Il ne va pas disparaître, à moins que les générations changent, à moins que la mentalité d'une génération montante change).

Ce n'est pas un hasard si notre informatrice tient pour condition de la résolution du conflit entre les laitières le changement de leur mentalité. Sociologiquement, le terme de mentalité désigne en général le réseau des conduites représentationnelles, des croyances et des habitudes intellectuelles qui renseignent ou conditionnent et orientent ou véhiculent la pensée d'un groupe humain et qui sont communes à chaque membre de ce groupe. Vouloir arracher les laitières à leur conflit historique, c'est vouloir changer de l'extérieur leur mentalité. Une telle démarche ne saurait être constructive, efficace. Tentée lors du projet de leur organisation en coopérative, elle a provoqué des résistances et renforcé leur opposition.

On n'aura de cesse de le rappeler. Un changement de mentalité ne peut être en fait qu'une auto-transformation graduelle, c'est-à-dire une auto-évolution. Entre changement et évolution, il existe une différence majeure au niveau temporel. Le premier se produit pendant une courte période : une génération ; la seconde se réalise à long terme : au-delà de deux générations (voir G. Rocher, *op. cit. :* 17). En tant que pensée collective, porteuse et transporteuse d'un héritage culturel maintes fois séculaire, la mentalité ne change pas. Elle évolue. L'évolution de la mentalité des laitières opposées peut prendre la voie qui conduit à l'entente. Encore faut-il, pour ce faire, qu'elles acceptent de répudier de proche en proche deux faits d'ordre idéel : d'abord, l'image négative (méprisante) qu'elles se font les unes des autres ; ensuite, la croyance à l'idée que leur dissension intestine s'inscrit dans une logique immuable. Bien que forte et ancienne, donc solidement enracinée, cette dissension ne les a pas empêchées de mener leur action individuelle (vente de laitages et de fruits et légumes au bord de la route) ; action dont nous allons à présent considérer la genèse et l'extension.

1.2. Genèse et extension

Entendons-nous au préalable sur les termes. Le mot genèse veut dire l'ensemble des actes ou des éléments et formes constitutifs du processus de la formation de l'activité commerciale des laitières et de son ancrage dans les bas-côtés d'un tronçon de l'axe routier. Le mot extension signifie le développement de cette activité au niveau du nombre des vendeuses, de la nature et du volume des marchandises et, évidemment, du jeu de la compétition : interaction productrice des rivalités entre les laitières mais aussi force de soutien de leur action individuelle. De quelle manière alors ce type de commerce est-il apparu ? Qui l'a amorcé ou, mieux encore, quelles en sont les véritables initiatrices ? Pourquoi ont-elles choisi de l'exercer au bord de la route et non pas dans un autre lieu tel que, par exemple, le marché rural ?

Nous l'avons déjà vu : l'activité commerciale des laitières remonte à la fin des années soixante. L'image de leur présence au bord de la route, mémorisée à ce moment-là, restera à jamais gravée dans ma mémoire[1]. Vêtues d'habits traditionnels, dont toujours un *iẓaṛ* (pièce d'étoffe blanche, généralement une cotonnade, que les femmes portent par-dessus les vêtements), elles étaient une poignée : cinq ou six, tout au plus. Durant les premières années de leur activité, démarrée et fixée à Ras el Ḥamma : lieu situé à 10 kilomètres de la ville de Tifelt, nul abri n'existait en dehors des arbres. Elles s'abritaient sous ces derniers ou se tenaient à leur écart. Lorsqu'une voiture s'arrêtait à leur niveau, elles ne s'y précipitaient pas. Elles avaient une attitude retenue, voire discrète vis-à-vis des voyageurs : leurs clients.

A cette époque, peu de produits étaient exposés à la vente. Les laitières Ayt Qessou ont commencé leur affaire avec de menues quantités. Au printemps, elles apportaient chacune un à trois litres de lait frais ou de petit lait mis dans des bouteilles en verre et, parfois, une motte de beurre d'environ une livre. En été et en automne, elles apportaient qui un panier de figues et des grappes de raisin, qui un sceau de figues de Barbarie, qui deux pastèques ou trois melons. Et à côté de ces produits naturels et dérivés, il y avait de temps à autre une ou deux dindes et quelques poulets. De temps en temps également, il n'y avait rien ni personne au lieudit de Ras el Ḥamma. Au cours de ces années-là, nos paysannes suspendaient souvent leur activité commerciale pendant une semaine ou plus puis elles la reprenaient. Malgré que leur présence sur les lieux ait été intermittente, elles ont pu jeter les bases

[1] Ecolier alors à Rabat, je me rendais régulièrement dans la région de Khemisset, pendant les vacances scolaires. Ces voyages m'ont permis de voir les laitières Ayt Qessou à leurs débuts et ce, quatre fois par an et à trois saisons différentes (printemps, été, automne).

de ce que nous appelons l'action individuelle des laitières. A l'origine de cette action était donc un tout petit nombre de femmes. Mais quelles sont ces femmes ? Appartiennent-elles au groupe des *doukkaliyate* ou à celui des *fellaḥate* ? Une première réponse à ces questions, neutre et spontanée mais imprécise et discutable, nous a été fournie par la présidente du Bureau provincial de l'UNFM. Elle déclare :

> "الفلاّحات للّي بداوْ البيع ديال الحليب في هاديك البلاصة، الفلاّحات النساء ديال الفلاّحين للّي عندهم التعاونية. تمّ عندهم كاينة واحد التعاونية ديال الإصلاح الزراعي بدون النساء ديالهم. ءوَ هاد النساء هادو، هما للّي كونو النّواة ديال هاد البيع في جنب الطريق." (La vente de lait dans ce lieu-là, c'est les *fellaḥate* qui l'ont lancée ; les *fellaḥate* épouses des agriculteurs organisés en coopérative. Là-bas, chez eux [les Kotbiyine], il y a une coopérative de réforme agraire sans leurs femmes. Eh bien ! ces femmes-là, c'est elles qui ont formé le noyau de ce commerce au bord de la route).

Notre interlocutrice est formelle : les agents précurseurs de ladite vente des produits laitiers sont les *fellaḥate*. Outre ce caractère catégorique très prononcé, ses dires recèlent une idée-clef qui semble requérir un éclaircissement. Il s'agit du rapport indirect qu'elle établit de manière timide entre l'absence des femmes de la coopérative agricole de leurs maris et leur apparition au bord de la route comme vendeuses de lait. A travers ce rapport à peine discernable, et sauf erreur de compréhension ou d'interprétation, elle veut dire (montrer) que l'éruption de l'activité marchande de ces femmes dans une portion des accotements est une réaction contre leur non admission dans l'espace coopératif exclusivement réservé aux hommes. Ce point de vue, allons-nous voir sans délai, ne concorde pas avec les faits. Il est erroné.

Dans la commune rurale d'Aïn Johra, il existe trois coopératives de réforme agraire : El Baraka, créée en août 1972, El Massira (août 1976) et El Farah (septembre 1977)[1]. C'est dire que la plus ancienne d'entre elles, sise à plus de huit kilomètres de Ras el Ḥamma, a vu le jour quatre ou cinq ans après l'émergence de l'action individuelle des laitières Ayt Qessou. Autre donnée cardinale : les maris des femmes présumées être les initiatrices de cette action font partie de la coopérative El Massira. Est-il besoin de le souligner ? En prenant appui sur ces faits (arguments de taille), on ne peut que remettre en cause l'avis de la présidente du Bureau provincial de l'UNFM. Avis que les personnes concernées au premier chef, les *fellaḥate*, sont loin de partager. Voici à titre d'exemple le témoignage de leur doyenne.

[1] Ce renseignement a été collecté auprès d'un professeur de lycée (fils de l'un des adhérents de la coopérative El Massira) qui, de par l'intérêt qu'il porte au problème de l'environnement et du développement au plan local, mène des enquêtes personnelles sur les coopératives agricoles dans la région des Zemmour.

> "هادي دبا واحد تلاتين عام ءولا اكثر وانا في هاد الحرفة. أنا من اللولات للّي بداو إبيعوا اللبن هنا. شي وحدات دبا ما بقاوش إجوا. بلايصهم دبا شدّوهم بناتهم ءولاّ عرايستهم. في الأول ݣاع، كانو... حتى الدكاليات كانو. باش نݣول لك شكون للّي بدا، واش حنا أولا هما؟ إوَ هدا عليّ، ما نعرف."
> (Ça fait maintenant trente ans ou plus que je suis dans ce métier. J'étais parmi les premières qui ont commencé à vendre du petit lait, ici. Maintenant, quelques-unes ne viennent plus. Elles sont remplacées par leurs filles ou leurs brus. Tout au début, il y avait… Il y avait aussi des *doukkaliyate*. Mais pour te dire qui a commencé, nous ou elles ? Eh bien ! épargne-moi [cette question], je ne sais pas).

L'auteur de ces propos ne prétend pas tout savoir au sujet de la genèse de l'action des laitières. Ses réponses, comme tout un chacun peut le constater dans ce fragment d'entretien, sont, selon les cas, affirmatives, approximatives ou négatives. D'un air dégagé, serein, elle se prononce sur les réalités qu'elle ne saurait facilement oublier telle que sa présence avec les toutes premières vendeuses de lait et hésite ou s'abstient en ce qui concerne les choses qu'elle ignore (ou dont elle doute) comme justement le fait de se souvenir des femmes (*fellaḥate* ou *doukkaliyate* ?) qui sont à l'origine du démarrage de l'activité commerciale ici abordée.

De même que leur doyenne, les *fellaḥate* de la première génération des laitières ignorent à qui des membres des deux groupes antagoniques revient la primauté de la mise en train de la vente de lait à Ras El Ḥamma. Aucune d'elles n'a été affirmative à ce sujet, même au conditionnel. Exprimée par des formules de type : "مانعرف" (je ne sais pas), "ماعقلتش" (je m'en souviens pas) ou "الله اعلم " (Dieu seul le sait), leur ignorance peut être interprétée comme une des formes de l'oubli stratégique (non-dit, silence, non-reconnaissance…) ou l'effet de l'oubli tout court (censure de la mémoire), dû à la distance des quarante années qui les sépare du début de leur action individuelle. Seulement, une telle interprétation serait tout au plus une analyse réflexive ou une spéculation philosophique, un produit de l'imagination, une pure illusion On ne le soulignera jamais assez : l'explication scientifique d'un phénomène de société tel que l'action des laitières, individuelle ou collective, se fonde sur des faits attestés et non sur des choses imaginées.

Revenons au point relatif à l'émergence de l'activité commerciale des laitières. Dans les propos des *fellaḥate*, qui sont censées en être les pionnières, rien en fait ne permet d'identifier les agents fondateurs de ce commerce, ni même d'y avoir une lueur de renseignement. Vis-à-vis d'une telle identification : fait que nous tentons de percer à jour, elles affichent un détachement total. Ce qui n'est pas le cas des *doukkaliyate*. Sur un ton convaincu, qui se veut convaincant, ces dernières déclarent que les agents en question sont issus de leur groupe. Pour illustration, voici une de leurs itératives déclarations :

"عيلات من دوارنا هما اللّي بداو إبيعو هنا في راس الحامّة شوي ديال الحليب، شوي ديال اللبن، شوي ديال الزبدة... شفتي ديك المرأة، هاديك. اسميتها ح. امها وَقِلَ هي الأولى للّي بدات تبيع الحليب في هاد البلاصة. دبا كبرات ءو عيات. في هاديك الساعة ح كانت باقَ صغيرة." (C'est des femmes de notre douar qui ont commencé à vendre ici à Ras El Ḥamma un peu de lait, de petit lait, de beurre… Tu vois cette femme-là, elle s'appelle H. Sa mère, maintenant vieille et fatiguée, est peut-être la première qui a entamé la vente de lait dans cet endroit. H était encore une enfant à l'époque).

Résumant les paroles de sept laitières du groupe des *doukkaliyate*, interviewées en même temps, ce passage d'entretien peut être partiellement remis en cause. Et ce, par suite de l'hésitation de son auteur à désigner clairement la (ou les) femmes ayant effectivement fait naître et développer au bord de la route un point de vente : raison d'être de leur action individuelle transformée en action coopérative. Toujours est-il que cet état d'incertitude partagé, que nous avons retrouvé même chez la dénommée H., ne nuit en rien à leur intime conviction, ni ne diminue en quoi ce soit le contenu du renseignement recherché.

Parmi les interviewées se trouvait la laitière étrangère à leur douar et à leur ethnie : une *fellaḥa*[1]. Lors de l'entretien, où les interlocuteurs (enquêteur et enquêtées) étaient disposés en cercle, celle-ci a pris la parole à six reprises (fréquence notable) pour compléter ou corriger un témoignage porté sur leur métier de vendeuse et les problèmes y afférents mais pas une seule fois elle a contredit ou repris telle ou telle des informatrices sur la question relative au lignage d'origine ou d'appartenance des fondatrices de ladite aire (ou activité) de commerce. Question sur laquelle nous l'avons sciemment incitée à se prononcer. Sa réponse fut courte et sans équivoque : "آش غا نگول لك؟ الصراحة: ما نعرف." (Qu'est-ce que je vais te dire ? Sincèrement, je ne sais pas). En d'autres termes, et suivant une déduction logique qui s'impose naturellement à ce stade d'analyse, l'information susceptible d'aider à confirmer ou infirmer l'opinion assurée des *doukkaliyate* doit être cherchée hors du discours aussi bien du groupe des *fellaḥate* que de la totalité des laitières.

L'information recherchée nous ramène un siècle en arrière. Nous voilà à la veille du Protectorat. Les Zemmour sont encore des semi-nomades guerriers mais pas pour longtemps. Dans leur région, la sédentarisation s'amorce immédiatement après la conquête militaire dite « pacification ». Une sédentarisation qui rime avec urbanisation. Des camps légers sont établis pour contrôler et réduire à l'obéissance au pouvoir central, par la force et la dissuasion, les tribus fraîchement soumises. Leur présence stimule l'apparition entre 1912 et 1920 des premiers centres ruraux : Khemisset, Tifelt, Mâaziz, Tiddas et Sidi Allal Elbahraoui. Une nouvelle génération de

[1] Elle a été intégrée au groupe des doukkaliyate dans des circonstances particulières (voir plus loin : 69).

ces centres ou villages commence à voir le jour pendant les années quarante. Il s'agit, entre autres, de Had Ayt Mimoune, Had Ayt Ouribel, Khemis Ayt Yadine, Khemis Sidi Yahya, Sebt Ayt Ikkou, Sfassif (Khmis Ayt Helli), Sidi Allal Lamsaddar (Sebt Ayt Abbou) et Tnine Moghane (actuel Souk Eltnine)[1].

Tous fondés près d'un *souk* (marché hebdomadaire en milieu rural), ces centres ruraux, dont les premiers sont à présent des villes et les seconds des gros bourgs ou des bourgades, doivent leur fondation à des personnes étrangères à la confédération des Zemmour. La plupart de ces étrangers-fondateurs sont des spécialistes du négoce (Doukkalis et Soussis principalement) venus commercer dans une région autrefois très peu ouverte au commerce en raison surtout de l'insécurité quasi permanente. Leur catégorie constitue la majorité des habitants des villages de la nouvelle génération[2]. J.-F. Troin désigne ces villages par une formule fort significative : « les agglomérations commerciales » (1965 : 109).

En va-t-il de même pour le point de vente des laitières, qui se trouve à mi-chemin entre une bourgade (Souk Eltnine) et une ville (Tifelt) situés à quinze kilomètres l'un de l'autre (voir figure cartographique, *supra :* 38) ? Tout porte à croire que oui. Un argument, difficile à réfuter, milite en faveur de l'assertion des *doukkaliyate* : c'est le fait que le développement de l'activité marchande dû aux étrangers soit un phénomène qui déborde le territoire des Zemmour et toutes les régions du Maroc. En effet, le rapport étranger-commerce s'avère universel. Dans un court article paru en 1908, soit une année après l'occupation du Nord-Est marocain (territoire des Bni Snassen et ville d'Oujda) par les troupes de la puissance colonialiste et quatre ans avant la naissance des premiers groupements d'habitations susmentionnés, Georg Simmel (1858-1918), philosophe et sociologue allemand, écrit à juste titre : « Toute l'histoire économique montre que l'étranger fait partout son apparition comme commerçant, et le commerçant comme étranger » (1984 : 54).

Reste à savoir pourquoi les initiatrices de l'activité commerciale des laitières ont choisi (ou étaient tenues) d'écouler leur marchandise au bord de la route et non pas à Tifelt, toute proche. Tout compte fait, l'élément le plus décisif d'un tel choix (ou d'une telle obligation) paraît être en dernière analyse le type de clientèle ciblé : les citadins en voyage. Dans ce point de vente, où le

---

[1] La matière constitutive de ce paragraphe et des deux suivants est puisée dans le travail que nous avons consacré à l'étude de l'institution de *taḍa* chez les Zemmour (2008 : 191-192, 215-216, 218-220).

[2] Sur la prédominance de l'élément commerçant dans les groupes des « étrangers » fondateurs des centres ruraux en pays Zemmour, voir M. Lesne (1959 : 396-397, 401, 409).

client ne risque pas de vivre ni de voir le grouillement de la foule des marchés urbains et ruraux, deux facteurs attirent les voyageurs. D'une part, *la qualité* : les denrées offertes sont en règle générale des produits du terroir, frais et naturels ; de l'autre, *le prix* : les prix demandés sont attractifs, puisque toujours inférieurs à ceux en cours dans les villes. Ce rapport bonne qualité-bas prix attire de nombreux clients et, par conséquent, de nouvelles vendeuses.

L'action individuelle de nos laitières, rappelons-le, a connu une nette extension au bout d'environ un tiers de siècle. Elle s'est développée au niveau du nombre des vendeuses mais aussi du type et de la quantité des marchandises. Leur nombre est passé de cinq (ou six) intermittentes à cinquante permanentes et le volume de lait ou de petit lait mis en vente, de deux ou trois bouteilles à vingt litres en moyenne par vendeuse et par jour. Aux produits laitiers et à la restauration[1] s'ajoutent, en quantité variable et plus ou moins appréciable, les fruits et légumes de saison : figue fraîche, figue de Barbarie, grenade, melon, pastèque, raisin… ; courgette, potiron… Et parfois, à côté des tas de fruits et légumes, sont exposés des volailles (dindes, pintades, poulets), des œufs, du miel… Bien entendu, l'extension de ce commerce s'est opérée dans des conditions difficiles d'ordres naturel et humain. C'est ce que traduit l'extrait d'interview suivant :

> "منين كنّا تحت الشجرات، كنّا فِي العجاج، البرد، الشتا. كان الوسخ، كان العجاج، كان ... منين إجِوْ النّاس ياكلو سِكوك ءو حنا: "ضرگي من هنا، ضرگي من لهيه". كنّا گالسين قراب للشانطي. الكاميونات ءو الكيران تايلوحو علينا التراب ءو تايطلقو علينا الدخّان." (Lorsque nous étions sous les arbres, nous étions à la merci du vent, du froid et de la pluie. Il y avait de la saleté, il y avait du vent, il y avait… Quand les gens venaient manger du *sikuk*, nous : « protège par-ci, protège par-là ». Nous étions assises proche de la chaussée. Les camions et les autocars jetaient de la poussière et lâchaient de la fumée sur nous).

En tant que problèmes dus au facteur humain, les gaz d'échappement et la poussière soulevée par les gros véhicules étaient moins perturbants pour les laitières que les conflits liés à leur activité. Avant la mise en place de la structure coopérative, née en grande partie de ces conflits immanents, tantôt ouverts tantôt fermés, le plus clair de l'action conflictuelle se déroulait sur deux plans : d'un côté, au sein du groupement des laitières ; de l'autre, entre ces dernières et les pouvoirs publics. De quelle catégorie font partie leurs conflits ? Sont-ils de type conjoncturel ou structurel ? Quels en sont les tenants et les aboutissants ? Pour mieux répondre à ces questions, et surtout aux deux premières, il importe de commencer par ce qui pourrait être appelé : *conflit entre les laitières*.

[1] Depuis plus de deux décennies, les laitières offrent également à leurs clients du *sikuk* (ⵙⵉⴽⵓⴽ) : mets qu'on consomme sur place, constitué de semoule de blé dur et de petit lait.

Par ce terme, nous désignons l'échange de violences (actes et paroles hostiles) entre les groupes respectifs des laitières et la concurrence déloyale (farouche ou féroce) au milieu du groupe des *doukkaliyate*. Ainsi défini, et pouvant être qualifié d'opposition binaire, le conflit entre les laitières n'est ni occasionnel ni éphémère. C'est un fait constant, enraciné, vivace. Un fait qui relève de la dimension *cinétique*[1] du mode d'existence de ces groupes. Dans le premier cas, le lien conflictuel procède d'un comportement collectif séculaire : l'exclusion réciproque, due à l'ordre hiérarchique solidement ancré dans la relation autochtone-étranger pour ne pas dire à l'ethnicisation des rapports intergroupes. Dans le second cas, il dépend des éléments directeurs (contexte, mécanisme et principe) de l'activité de commerce exercée afin de satisfaire les besoins matériels de la cellule familiale. Sous forme de dispute ou de dissension, ce conflit, éloignant les prétendues autochtones (les *fellaḥate*) des supposées étrangères (les *doukkaliyate*) et opposant ces dernières les unes aux autres, subsiste toujours et va fort probablement durer encore longtemps. Il est structurel.

Dans la structure du conflit qui oppose les deux unités des laitières, nous avons pu neutraliser les raisons majeures y afférentes, objectives et subjectives. Ces raisons étant suffisamment traitées ci-dessus, nous n'allons pas y revenir. Mais signalons tout de même que les relations entre les parties opposées sont au poids mort en ce moment : leur opposition a atteint son extrême ou paroxysme, à savoir la rupture de tout contact. Non plus, nous n'allons pas nous arrêter à la situation interne du groupe des *fellaḥate*. Et pour cause : leur réseau relationnel, construit dans l'esprit du lien social plutôt que sur le principe du rapport commercial[2], se caractérise par des traits saillants d'entente, de cohésion, d'entraide et de partage. La discorde, l'égoïsme, la compétition ou la rivalité ; bref, le genre de conflit d'intérêts intragroupe, qui intéresse de trop près notre explication, s'observe plutôt dans le comportement des *doukkaliyate*, notamment lorsqu'il s'agit d'avoir et de garder une place (espace attenant au pied d'arbre) à l'intérieur du périmètre où elles exposent d'habitude leur marchandise à la vente.

> "شتّي هاد الكرم هدا كان كلُّ شادّنه العيلات للّي هنا [الدكّاليات] كلها اوكرمتها. أنا شادّ كرمة. ءو الأخرى شادّ كرمة. نجيبو حليب نبيعوه، نجيبو كوّار نبيعوه ... وحدة ما تقرّب لبلاصة الأخرى ءولا توصلها." (Tu vois ces arbres-là. Tous étaient occupés par les femmes qui sont ici [les *doukkaliyate*]. Chacune a son arbre. Moi j'avais le mien, l'autre avait

[1] Ce mot, nous l'empruntons à la physique. Il désigne les phénomènes ayant le mouvement pour principe.

[2] Les *fellaḥate* entretiennent le lien social dans la mesure où la source principale de leurs moyens de subsistance : l'activité agricole, à l'inverse de l'activité commerciale (source complémentaire), ignore la concurrence et les problèmes qui en découlent. L'activité commerciale et le lien social ne vont pas ensemble (*cf.* J. T. Godbout, 1992 : 244-246, 267-271) ; la première tend à exclure le second pour pouvoir tourner au maximum.

> le sien. Nous apportions du lait pour le vendre, de la pastèque... L'une ne s'approchait pas de la place de l'autre, ni ne l'atteignait).

Inclusive du renseignement recherché, la dernière phrase de ce morceau d'entretien n'est pas si intelligible qu'on peut l'imaginer. Aussi convient-il d'en préciser le contenu. Dire que « l'une ne s'approchait pas de la place de l'autre, ni ne l'atteignait », c'est non pas entendre ou sous-entendre que la communication et le contact sont rompus dans leur groupe mais vouloir dire que les règles défensives ou protectrices de l'espace de chacune sont établies et respectées. Conformément à ces règles, nées d'une série d'actions et de réactions de défense ou de protection, aucune laitière ne saurait s'installer sous l'arbre d'une autre. Ce dernier peut rester inoccupé pendant un mois ou plus mais nulle autre que sa « propriétaire » n'a le droit de l'occuper.

De ces actions et réactions de défense, l'interprétation spontanée ne retient que le côté manifeste (superficiel), soit l'échange d'actes et/ou de paroles hostiles. Plus d'une fois, nous avons entendu des personnes externes au groupe des laitières qualifier les *doukkaliyate* de cupides et de véreuses. En réalité, ces femmes sont loin d'être mercantiles et vénales. Il est vrai qu'elles ont une conduite manifestement individualiste ; mais il est vrai aussi que leur individualisme n'est ni volontaire, ni viscéral. C'est un comportement de nature économique, que régit l'inclination naturelle à subvenir aux dépenses de consommation domestiques.

Pour la plupart d'entre elles, la commercialisation des produits agricoles au bord de la route constitue une activité indispensable ou, plus exactement, leur principale source de revenu. Et « parmi elles, m'a dit (avec force et compassion) la présidente du Bureau provincial de l'UNFM, il y a des veuves et des divorcées qui vivent dans une situation pitoyable » (كاين فيهم أرامل ءو مطلقات للي كايعيشوا في احد الوضعية مزرية.). Ainsi, pour pouvoir conserver leurs places respectives et en tirer profit, elles sont bel et bien obligées de les défendre les unes contre les autres de la même manière qu'on défend son espace vital ou sa propriété privée contre toute intrusion menaçante ou jugée dangereuse. Voilà ce qui, après tout et en majeure partie, conditionne leur concurrence farouche et, par voie de conséquence, explique leurs querelles intestines. Qu'en est-il en revanche du conflit opposant l'ensemble des laitières et les pouvoirs publics ? Laissons d'abord l'une des intéressées répondre.

> "كنّا تحت الشجر. كنحطّو تحت الشجر... كنحطّو السلعة ديالنا في الخلا؛ حنا في الشمش أوهيَّ في الشمش. كيجِوْ المخازنية كيجِروْ علينا. كيجِوْ بزّاف، كيگولو لنا: "يالله، حيدو من هنايَ". حنا كنتخاطفو مع السلطة. كنهربو ءُو ملِّي تمشي السلطة، نعاودو نرجعو. عاود إرجعو، إدِّوْ لِنا السلعة، قليل فين ماكايدّوهاش. كانو كايتكرفصو علينا بالمعقول. [...]. هادشِّي بدا هادِ واحد عشرين عام وليتّي كانو كيجِوْ مرّة مرّة، ماشي دايمن." (Nous étions sous les arbres. Nous étalions sous les arbres… Nous étalions notre marchandise en plein air ; nous et elle, étions exposées au soleil. Les agents des forces auxiliaires venaient et nous chassaient. Ils venaient nombreux. Ils nous disaient : « Allez, ôtez-vous de

> là ! ». Nous vendions à la sauvette. Nous nous sauvions et quand les agents repartaient, nous retournions vendre. Ils revenaient encore et emportaient toute la marchandise ; très rares étaient les fois où ils ne l'emportaient pas. Ils nous malmenaient pour de bon. […]. Cela a commencé il y a une vingtaine d'années mais ils venaient de temps en temps, pas toujours).

D'après ce témoignage type, les agents des forces auxiliaires ont tous les torts : accompagnés du caïd, ils arrivent en force, chargent les vendeuses, confisquent la marchandise et repartent. Ils opèrent ainsi plusieurs fois. Par contre, les laitières y passent pour de pauvres malheureuses qui, faibles et désarmées devant la force d'intervention, ne peuvent que déguerpir et tout abandonner sur place. En un mot, les laitières y sont présentées comme des victimes et les gardiens de l'ordre comme des bourreaux. L'image de victime et de bourreau découle d'une idée fort enracinée dans la mentalité des gens du peuple, à savoir : "ما كايتعدّاوْ غِر عل المسكين" (Ils ne s'en prennent qu'au pauvre). Soit ! Mais ce n'est pas *sans raison* que les « Ils » (pouvoirs publics) s'attaquent aux laitières. Leurs interventions répétées, comme l'atteste le passage d'interview ci-dessous, ont pour motif deux faits néfastes : accidents de la route et toxi-infections alimentaires.

> "أنا شخصيا، مرارًا كنوقف تمَّ. حضرت على حوادِت سير بزَّاف، حضرت لناس وقع لهم تسمم بداك الحليب للِّي متعرّض للشمس." (Moi personnellement, je m'arrêtais souvent là-bas. J'ai assisté à de nombreux accidents de la circulation, j'ai assisté à des gens empoisonnés par ce lait exposé au soleil).

Recueillis auprès de la présidente du Bureau provincial de l'UNFM, ces dires sont corroborés par les déclarations de témoins oculaires et de témoins auriculaires ; en l'occurrence, les chauffeurs de taxis de la ligne Khemisset-Rabat[1]. Ils s'accordent à dire que des accidents se sont effectivement produits à maintes reprises au niveau de l'emplacement des laitières. Emplacement qui se trouve juste après un virage du côté ouest (voir carte, *supra :* 38), sur un terrain plat et un tronçon de route quasi droit. Dans ce lieu, comme dans tous les tronçons extérieurs aux agglomérations (urbaines et rurales), les véhicules passent à vive allure : entre 90 et 120 km/h. Et pourtant, la vitesse n'est pas la cause première des accidents en question. Les premiers responsables en sont les accidentés eux-mêmes. C'est-à-dire les passagers (et le conducteur) qui descendent de leur voiture stationnée à quelques soixante centimètres de la chaussée – quand elle est correctement – et traversent impudemment la route pour rejoindre l'une des deux unités des laitières. Si un coupable devait être désigné, ce serait l'imprudence des

---

[1] De la totalité des véhicules qui circulent entre Khemisset et Rabat, les taxis effectuent quotidiennement le plus d'allers et de retours. C'est dire que leurs chauffeurs sont au courant de l'ensemble des accidents de voiture qui s'y produisent. Telle est la raison qui m'a conduit à les consulter en tant que source d'information certaine et incontournable.

victimes. Mais évidemment les autorités locales ne l'entendent pas de la sorte ; elles tiennent l'activité commerciale de ces femmes pour principal facteur causal des accidents et leur font ainsi endosser la responsabilité.

Si les laitières ne sont pas directement impliquées dans ces accidents stupides et souvent graves, elles sont en toute évidence et à part entière responsables des toxi-infections alimentaires. L'état toxi-infectueux de « leurs » clients apparut à plusieurs reprises après la prise des mets offerts à la consommation sur place. Pour certains, l'intoxication de ces clients est causée par l'exposition des aliments au soleil. Pour d'autres, et c'est l'opinion la plus répandue parmi les informateurs, elle est due au manque d'hygiène (propreté douteuse de la nourriture) que des laitières ont elles-mêmes reconnu. A-t-on ouvert une enquête et ordonné une expertise médicolégale à ce sujet ? Apparemment non. La seule action opérée pour résoudre ce problème, ressort-il du témoignage de deux fonctionnaires de la commune rurale où cette intoxication s'est produite moult fois, était les interventions musclées des forces de l'ordre.

En somme, les autorités locales optent pour une solution radicale au problème des accidents et des intoxications ; une solution dictée par un raisonnement curieux : « les laitières sont la racine du mal et le mal doit être coupé à la racine ». Et les forces de l'ordre de s'employer activement à les arracher de leur place des bordures de la route, à les extirper. Mais à chacune de leurs nombreuses interventions, les laitières opposent une résistance non-violente : elles se sauvent, se dispersent, se tiennent non loin du point de la vente et y retournent après le départ des forces d'intervention. Ce conflit ou rapport conflictuel (intervention et résistance à l'intervention), bien qu'ayant existé pendant des années, n'a jamais abouti à un affrontement entre les parties opposées. Par contre, il a contribué à la naissance d'une coopérative de vente.

2. L'action coopérative

Dans toute organisation sociétale, large ou restreinte, il n'y a pas d'effet sans cause ni de mutation sans contradiction. L'action coopérative des laitières, c'est-à-dire le changement survenu dans le processus de leur activité commerciale, est la conséquence des conflits manifestes et latents en rapport direct avec leur action individuelle. De quelle manière donc sont-elles passées de l'une à l'autre action ? Comment se sont-elles organisées en coopérative et comment se structure celle-ci ?

2.1. Formation et structure

S'il est un aspect à retenir ici du rapport conflictuel des laitières et des pouvoirs publics, c'est bien le fait que ce rapport contient en germe l'action

coopérative. En effet, les interventions harcelantes de ceux-ci ont sérieusement perturbé l'action individuelle de celles-là ; elles l'ont, pour ainsi dire, plongée dans une crise sans précédent, accentuée par la terreur du châtiment qui retient d'agir. Ne dit-on pas que les paysans ont une peur bleue des gendarmes (العروبيا كايموتو من جّدرميا) ?! Que dire alors de l'activité des laitières – ces femmes élevées dans la crainte du Makhzen et la hantise de la prison – quand elles se trouvent en prises avec les forces d'intervention, sinon qu'elle entre dans une conjoncture de déstabilisation forcée.

Déstabiliser ou carrément rompre par intervalles l'activité commerciale des laitières veut dire, en fait, frapper de plein fouet la source principale des moyens d'existence matériels de la plupart d'entre elles. Et dans le but de conserver cette source de revenu, si nécessaire à leurs familles, elles ont mené une résistance discrète ou passive mais opiniâtre. Une résistance spontanée. Une résistance qui ne pouvait d'ailleurs être active pour une simple raison : faute d'esprit mobilisateur.

Se mobiliser, c'est se réunir pour préparer et exécuter une action afin d'obtenir gain de cause, de parvenir à un résultat positif. Les sociologues appellent ce mouvement revendicatif *mobilisation collective*. C'est-à-dire l'association ou la coordination des actes, capacités, efforts et énergies des acteurs ou agents sociaux appelés à défendre résolument leurs intérêts communs selon le principe des droits et devoirs du citoyen. Souvent momentanée, la mobilisation collective traduit la force de la conscience collective des personnes qui y participent. Bien plus, la première dépend de la seconde et, partant, nécessite la présence d'au moins deux conditions à l'intérieur de la collectivité revendicatrice : une bonne organisation et une forte solidarité. Ces conditions sont visiblement absentes dans la situation des laitières.

Les résultats de l'analyse des données recueillies sur le terrain pour justement saisir, entendre et expliquer le genre de relations existant entre les laitières, partiellement exposés plus haut, font ressortir trois cas de figure dont il convient de relater ici l'essentiel. Il s'agit d'un individualisme farouche (tendance à n'agir et à ne réagir que pour soi) au sein du groupe des *doukkaliyate*, d'une solidarité relative (partage de l'espace et entraide limités) dans le groupe des *fellaḥate* et d'une rupture de tout échange et de tout contact entre ces deux groupes. Tout bien considéré, ces cas de figure dénoncent une absence quasi absolue du sens de l'organisation et de la solidarité interpersonnelle susceptibles d'inciter les unes et les autres à faire valoir de concert leurs intérêts ou droits élémentaires.

Une telle absence ne signifie nullement que nos laitières ignorent leurs droits et devoirs respectifs. Elles en ont une parfaite connaissance, une perception si claire que tout enquêteur peut, lors d'un entretien élaboré ou d'une discussion ordinaire, s'en rendre compte d'entrée de jeu. Cependant, la

chose dont paraît souffrir leur réseau relationnel au maximum, sans contredit ni le moindre doute, c'est effectivement le manque d'une conscience collective mobilisatrice, voire défensive. A défaut d'une conscientisation de type revendicatif, aucune démarche organisationnelle à caractère associatif ne saurait être immanente à la collectivité concernée : l'un et/ou l'autre groupes des laitières. Toute organisation allant dans le sens de l'action collective, même à l'échelle d'un groupe restreint comme celui des *doukkaliyate*, ne peut donc venir que de l'extérieur.

En effet, les laitières des Ayt Qessou sont passées de l'action individuelle à l'action coopérative grâce à un concours de circonstances exogène : l'entremise du Bureau provincial de l'UNFM sis à Khemisset, motivée et rendue opératoire par le vaste programme de l'Initiative Nationale pour le Développement Humain (INDH) que le Roi Mohamed VI a lancé en 2005[1]. Mais qu'est-ce qui a bien pu décider ledit Bureau à songer à leur organisation en coopérative ? Voici la réponse de sa présidente :

> "في التحركات ديالنا في المنطقة د تيفلت، شفنا بأن هادوك النسا كايخدمو في واحد العشوائية كبيرة. فكرنا مراراً باش ننضّمهم في تعاونية. ولكن الموارد المالية دائما كاتنقص. جات المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، يعني تفتح واحد الباب. من هنا قدرنا ندخلو باش ننضّمو هاد النسا. منين حسبناهم، لقينا العدد ديالهم كيْدجاوز خمسين امرأة. كان من الصعب علينا أننا نوجّدوا واحد المشروع في ظل *لبلافّون* للّي كايعطوْ للمشاريع للّي تابعة لعمالة الخميسات. *لبلافّون* للّي كايعطوْ مايمكنش إغطّي هاد العدد هدا. فضطرّنا نقسموا المشروع إلى شطرين". (Lors de nos missions en région de Tifelt, nous avons vu que ces femmes travaillaient dans un grand désordre. Souvent nous avons pensé les organiser en coopérative. Mais les ressources financières ont toujours manqué. Vint l'Initiative Nationale pour le Développement Humain, c'est-à-dire qu'une porte a été ouverte. Par là nous avons pu entrer pour organiser ces femmes. Après les avoir recensées, nous avons constaté que leur nombre dépassait 50 femmes. Il nous a été difficile de préparer un projet avec le plafond accordé pour les projets dépendant de la province de Khemisset. Le plafond accordé ne pouvait couvrir ce nombre-là. Alors, nous avons dû diviser le projet en deux parties).

Un projet en deux parties veut dire une action en deux temps. Deux temps ou repères temporels qu'il faut prendre en compte dans la description et l'explication du processus de mise en place de la coopérative des vendeuses de laitages (et autres produits de consommation) à Ras el Ḥamma. Baptisée لبّانات زمور *Laitières des Zemmour* par le Bureau provincial de

[1] « Nous nous devons tous de prendre le ferme engagement d'œuvrer sans relâche en vue d'arracher les catégories et les régions défavorisées à l'emprise de la pauvreté, de l'exclusion et du sous-développement, de leur permettre de prendre en charge leur propre essor et de réaliser le développement humain durable qui constitue le véritable combat du Maroc d'aujourd'hui et de demain. » (Extrait du discours royal du 18 mai 2005).

l'UNFM[1], cette coopérative comprend en fait deux unités de vente qui fonctionnent séparément ou, pour en donner une image, gravitent chacune dans son orbite spatio-sociale. En tant que structures établies suivant les règles du système coopératif, l'unité des *doukkaliyate* a vu le jour en 2007 ; celles des *fellaḥate*, en 2009. Nous y reviendrons sous peu.

Le projet coopératif, au cœur duquel les témoignages de toutes les laitières situent la présidente du Bureau provincial, s'inscrit bien sûr dans le cadre des missions de l'Union Nationale des Femmes Marocaines et, pour être précis, dans leur contenu relatif aux projets générateurs de revenus et réducteurs de la pauvreté. Ayant pour objectif apparent de servir exclusivement les intérêts et l'épanouissement de la femme, de l'assister dans différents domaines et de diverses manières en vue d'un changement basique dans ses activités et mode d'existence, l'Union compte parmi ses missions la charge d'inciter les Marocaines « à investir et à intégrer des secteurs économiques à travers la création de leurs propres coopératives, entreprises et autres »[2]. Encore faut-il bien penser l'action incitative afin de la réussir. L'incitation d'un groupe de personnes à un ouvrage collectif, dans un milieu allergique ou non habitué au travail en équipe, ne va pas de soi. Elle demande un effort de volonté, de patience et persévérance.

L'action du Bureau provincial et de sa présidente, menée pour inciter les laitières des Ayt Qessou à s'unir dans une coopérative, ne s'est pas déroulée sans traverse. Elle a buté sur des problèmes autres que la difficulté des moyens pécuniaires. Le plus gênant et le moins stimulant de ces problèmes d'ordre immatériel (non économiques) c'est sans doute le rejet, plus tard, de l'offre (ou l'intervention) des organisateurs du cadre coopératif par le groupe de femmes appelé à y être organisé en premier, soit les *fellaḥate*. Dans quel(s) lieu(x) ces femmes ont-elles été abordées ou contactées et pourquoi les a-t-on fait bénéficier de la première et non de la seconde partie du projet ? Et qu'est-ce qui a provoqué leur refus ? Laissons encore la présidente parler.

> "في الأول مشينا عند الفلاّحات. مشينا عندهم للدوار. رحبوا بنا. سجلناهم ءو كولشي. قبلوا باش إعطِوا الارض فين غادي تكون التعاونية. ولكن منين رجعنا باش نشوفوا الأرض، بدلوا الرأي ديالهم. تكّال لهم: "المبادرة عطات للجمعية بزّاف ديال الفلوس ءو راه ممكن تشري من عندكم الارض". ءو دارت الهضرة غير مابين الرجال، شي وافق، شي رفض. من بعد شهرين هاكّاك جا الدعم. ما قدروش إتّفقوا. ءو... ءو مشينا عند الاخرين، عند الدكاليات". (Nous sommes allés chez les *fellaḥate* en premier. Nous sommes allés chez elles au douar. Elles nous ont bien reçus. Nous les avons inscrites et tout. Elles ont accepté de fournir le terrain où la coopérative sera établie. Mais elles ont changé d'avis quand

[1] Les baptiseurs auraient dû ou pu utiliser l'appellation usitée au niveau local, à savoirلبّانات راس الحامة *Laitières de Ras el Ḥamma* ; c'est plus significatif.

[2] Ces mots, pris dans la fiche énumérant les missions de l'UNFM (*cf.* http://www.unfm.ma/fr/index.php?), font écho à la teneur du troisième point de l'article 3 des statuts de cette association créée en mai 1969 (*ibid.*).

> nous sommes retournés pour voir le terrain. Il leur a été dit : "l'Initiative a donné beaucoup d'argent à l'Association[1] et il se peut qu'elle achète une de vos terres"[2]. Une discussion a eu lieu entre les hommes uniquement. Certains ont accepté ; d'autres, refusé. Après deux mois environ, la subvention est arrivée. Ils n'ont pas pu se mettre d'accord. Et… Et nous sommes allés chez les autres, chez les *doukkaliyate*).

La présidente du Bureau provincial et ses accompagnateurs auraient pu prendre contact avec les laitières sur leur lieu de travail : le bord de la route. Mais ils ont préféré aller les voir à domicile. En d'autres termes, leur déplacement au village des *fellaḥate* n'est ni spontané ni fortuit. C'est plutôt une action sciemment réfléchie et foncièrement calculée puisque dictée et sous-tendue par un besoin de prime importance, un besoin incontournable. Il s'agit de l'acquisition d'une portion de terrain attenante au segment de la route où seront installées les structures de base indispensables au déroulement de l'activité commerciale des laitières sous l'enseigne de la coopérative de vente en cours de création.

La portion de terrain recherchée appartient, rappelons-nous, aux terres de certaines familles des *fellaḥate*. Rappelons-nous également qu'aucune unité familiale des *doukkaliyate* ne possède de propriété foncière au bord du tronçon de route considéré. Voilà la raison capitale pour laquelle les *fellaḥate* ont été choisies en premier et contactées à leur domicile. Au cours de la rencontre, en effet, elles ont favorablement accueilli l'idée de s'organiser ou, plus précisément, d'être organisées en coopérative et, même, consenti à la cession de ladite portion de terrain par leur groupe au profit du projet coopératif. Néanmoins, il y eut entre-temps un revirement d'attitude : elles ont décidé la rupture de l'accord et l'abandon du projet. Afin de comprendre leur refus, il faudrait non pas le regarder en tant que produit déplorable de quelque mauvaise *influence*, comme l'insinue notre informatrice dans les propos précités, mais le mettre en rapport immédiat avec la question de *confiance* ou de *méfiance*.

Méfiantes à l'égard du Bureau provincial et de sa présidente surtout, les *fellaḥate* l'ont été à coup sûr et après coup. Mais qui les a braquées contre la responsable du projet coopératif ? Les éléments de réponse obtenus là-dessus vont tous dans le sens du témoignage suivant :

"ناس من دوارهم للِّي دفعوهم باش إرفضو، ڴالو لهم: "هاد المْرَ كاضحك علِكم، رَ غا شفَّارة."‟"

[1] Il s'agit du Bureau provincial de l'Union Nationale des Femmes Marocaines.

[2] Des informatrices appartenant aux deux groupes des laitières, sied-il de relater ici, m'ont spontanément fait des déclarations qui vont dans le sens de ces dires et, en conséquence, confirment leur exactitude.

> (C'est des gens de leur douar qui les ont poussées à refuser ; ils leur ont dit : "cette femme se moque de vous, ce n'est qu'une voleuse")[1].

Que peut-on dire de l'image négative (salie et salissante) ainsi donnée à la présidente ? Est-elle l'effet pervers d'une action malhonnête, le signe manifeste d'un malaise latent ou la sève nourricière d'une rumeur gratuite ? Que suggère-t-elle au fond ? Quelle est sa raison d'être ?

Le refus des *fellaḥate* n'est pas un cas isolé, ni un acte qui déroge aux normes éthiques. C'est une attitude courante. Nous en connaissons moult exemples pour les avoir directement observés à diverses occasions et dans différentes situations. Des exemples variés et disparates mais qui ont un trait caractéristique commun : le manque de confiance dans les agents de la fonction publique et dans les individus confondus avec ces agents ; entre autres, le politicien, l'acteur associatif, voire le chercheur. Une telle méfiance, trop dangereuse pour une véritable démocratisation des rapports administrateurs/ administrés[2], va croissant en milieu rural. Elle se veut normale, légitime. Et pour cause : des ruraux ont bon nombre de fois été dépouillés d'une partie de leurs biens – en nature et/ou en numéraire – et continuent d'être grugés par des fonctionnaires corrompus ou par des escrocs citadins (ou citadinisés) se faisant passer pour des employés de quelque service de l'Etat ou jouant le rôle d'entremetteurs complaisants. A la campagne, pour ne parler que du contexte où nous avons mené notre enquête, la corruption et l'escroquerie sont omniprésentes, structurelles[3].

On l'aura compris : le rejet de l'offre du projet coopératif par le groupe des *fellaḥate* est en étroite relation avec l'attitude suspicieuse des paysans envers les fonctionnaires (en particulier les agents d'autorité) et envers tout individu perçu comme tel. Qui dit suspicion dit opposition et risque de rumeur publique à l'égard du suspect. N'a-t-on pas fait changer d'avis aux *fellaḥate* et réussi à les dresser contre l'interlocutrice associative en leur ayant inculqué l'idée (fausse) que l'association dont elle exécute les missions, l'UNFM, cherchait à acquérir un de leurs terrains ? Sans aucun doute. Seulement, il importe de souligner ceci : si elles ont cédé à ce bruit sans

---

[1] Clair et concis, ce renseignement nous a été fourni par un informateur inattendu : le gardien de nuit des tentes des *doukkaliyate* ; il se trouvait là, au moment de la réalisation d'une interview collective avec trois laitières.

[2] Démocratiser ces rapports, c'est remplir la première condition du développement humain durable et permettre aux citoyens de participer pleinement à sa réalisation.

[3] Pour remédier à ce comportement scandaleux (maladif), qui commence à devenir incontrôlable et qui ne peut à ce compte-là que creuser davantage l'écart entre les gouvernants et les gouvernés, on doit non seulement lui consacrer des recherches détaillées afin d'en établir un diagnostic ; mais aussi et surtout veiller à ce que les lois y afférentes soient impérieusement appliquées. Encore faut-il, pour y parvenir, disposer de ressources humaines compétentes en la matière.

origine ni véracité certaines et réagi en conséquence, c'est justement parce qu'elles se sont finalement persuadées qu'un lopin de terre allait être subtilisé à telle ou telle de leurs familles. Elles ont réagi de la sorte par peur d'être escroquées. Pour illustrer et justifier leur retournement dû à des craintes justifiées, l'une d'elles nous a cité – en arabe dialectal – un dicton amazigh fort usité dans la région des Zemmour :للِّي عضّو حنش تَيْخاف من الحبل ; ⵡⵍ ⴰⵛⵉ ⵉⵣⵣⵙ ⵉⵃⵉⵖⵔ, ⵍⵍⴰ ⵉⵜⴳⴳⵯⴷ ⵙⴳ ⵉⵥⵉⴽⵔ (Celui que le serpent a mordu, a peur de la corde).

A travers ce dicton qui n'a certes pas besoin d'être expliqué dans le cas qui nous occupe, son utilisatrice vise autre chose que l'illustration et la justification du retournement en question. Visiblement, elle cherche à édulcorer les paroles dépréciatives (injurieuses) exprimées à l'intérieur de son groupe à propos de la présidente du Bureau provincial. Durant l'enquête, nous n'avons relevé en ce sens qu'un seul qualificatif : **رُحانية** (futée, débrouillarde). Futée parce qu'elle les a laissées à leurs soupçons et pu réaliser avec les *doukkaliyate* (leurs adversaires historiques) la première partie du projet coopératif. Dès lors, l'opinion des laitières à son sujet commence à se modifier et le langage offensant, à s'atténuer. Toujours est-il que la réalisation de cette partie a rencontré de sérieux problèmes.

Il faut dire que cette première partie, selon les *doukkaliyate*, a donné du fil à retordre à la meneuse du projet. Sa réalisation a connu de sérieuses difficultés. Après avoir monté le dossier, reçu les subventions (100.000 dirhams) et ramassé les cotisations des adhérentes (300 dirhams chacune)[1], s'est posé le problème déjà évoqué : celui de trouver au bord de la route un terrain à se procurer gratuitement. Ce vœu paraît être extravagant, insensé. Pourtant, il a été exaucé. A titre gracieux, un riche propriétaire foncier leur a cédé, en tant qu'œuvre de bienfaisance, un bout de terre pour s'y installer. Gracieusement aussi, un entrepreneur en travaux de terrassement a mis à leur disposition un engin avec conducteur pour niveler la surface du morceau de terrain acquis.

Une fois le nivelage terminé et l'équipement installé, la coopérative fut inaugurée en juin 2007 par la présidente de l'UNFM, la Princesse Lalla Meryam. Elle sera composée de vingt adhérentes (dix-neuf *doukkaliya* et une *fellaḥa*) pendant deux ans et demi environ. C'est-à-dire jusqu'en octobre 2009 ; soit la date de l'exécution de la seconde partie du projet coopératif, plus élevée en nombre que la première : trente femmes (vingt-neuf *fellaḥa* et une *doukkalya*)[2]. En théorie, ces deux unités appartiennent à une même

[1] Ces données chiffrées sont obtenues de la présidente du Bureau provincial.

[2] Bien évidemment, l'installation des *fellaḥate* n'a pas connu d'ennui pour ce qui est de l'acquisition du terrain adéquat, puisque les propriétés de certaines de leurs familles, souvenons-nous, se situent des deux côtés de l'axe routier.

coopérative ; en pratique, elles continuent de fonctionner séparément à cause de la rupture du rapport ou de l'absence du contact entre leurs membres respectifs, dues au conflit qui les a toujours opposés. Il est vrai que chacune de ces unités comprend une adhérente issue du camp adverse. Ce qui ne veut absolument pas dire un début d'entente ou un acte de tolérance. En fait, c'est une adhésion provisoire (délicate) dont la présidente se porte garante et que, comme on peut le lire dans sa déclaration ci-après, elle compte régulariser.

> "الشطر التّاني فيه وحدة دكالية، ما باغنهاش. ءو فالشطر الاول كاينة قطبية. غا نحاول باش نبادلهم. غا ترجع الدكالية عند الدكاليات ءو القطبية عند القطبيات" (Dans la seconde partie, il y a une *doukkaliya* ; elles ne veulent pas d'elle. Et dans la première partie, il y a une *kotbiya*. Je vais essayer de les permuter. La *doukkaliya* retournera chez les *doukkaliyate* et la *kotbiya*, chez les *kotbiyate*).

Et nous ajouterons pour clarifier davantage : au cours de l'une des visites aux *doukkaliyate* sur leur lieu de travail, effectuées dans le but de mettre à exécution le premier volet du projet, la présidente a remarqué une laitière d'un âge avancé et d'une allure misérable. C'est la *kotbiya* (ou *fellaḥa*). Elle a eu de la compassion pour elle : "أنا شخصيا كانت عندي واحد الشفقة عليها" (Moi, personnellement, je l'ai prise en pitié). De façon aussi dramatique que soudaine, notre laitière venait de connaître une disgrâce. Elle a perdu sa seule et unique source de revenu : ses deux fils (l'un est décédé, l'autre est incarcéré). Voilà ce pour quoi elle a été provisoirement intégrée, voire imposée au groupe de ses adversaires. Autrement dit, elle y a été ainsi incluse afin de l'arracher à la misère et lui permettre de survivre.

Cet éclaircissement indispensable étant apporté, revenons un instant sur l'installation du premier groupe des laitières devenues membres de la coopérative. Rappelons-le : ces adhérentes sont installées sous des tentes neuves en plastique et de couleur verte, plantées en ligne face à la chaussée. (Le voyageur partant de Rabat en direction Tifelt, après avoir parcouru 46 kilomètres, les trouvera sur sa droite). Chaque tente est munie d'une table et des chaises blanches en plastique également, et des ustensiles de cuisine (bols de faïence et cuillères). Et chaque laitière a eu droit à une tenue de travail, soit un tablier blanc. D'après les déclarations de la présidente, où le problème des ressources financières est récurrent, les subventions accordées n'ont pas permis de leur offrir plus. « Si nous avions pu, m'a-t-elle dit, nous leur aurions procuré deux ou trois tabliers » (لوكان قدرنا كُن درنا لهم جوج طابليات أولا تلاتة). Les blouses blanches, qu'elles ne portent pas systématiquement leur ont valu le surnom de « pharmaciennes »[1].

---

[1] Cette appellation circule dans les rangs des personnes vendant les laitages et autres produits de terroir au bord de la route et à proximité de la coopérative. Le jeu de concurrence oblige ! On les a surnommées pharmaciennes non seulement par référence à leurs blouses blanches, mais en outre pour montrer que leur marchandise

Mais comment s'est opérée la distribution des places aux adhérentes ? Pour le partage d'un espace collectif (ou d'un bien commun), le tirage au sort est le moyen ordinairement usité au sein des groupes étudiés et, à très forte probabilité, partout ailleurs en milieu rural. Son utilisation aussi courante qu'étendue et sa valeur pratique tiennent pratiquement au fait qu'il permet de couper court à toute contestation ou revendication. Et pourtant, on n'y a pas eu recours. La répartition a été effectuée grâce à une autre technique distributive ; une technique qui, dans le cas présent, s'avère beaucoup plus opérante que le procédé du hasard. Il s'agit tout simplement de la reproduction exacte de leurs anciennes positions sous les arbres du domaine routier.

L'organisation en coopérative des vendeuses de lait et de produits laitiers – les *doukkaliyate*, d'abord ; les *fellaḥate*, ensuite – a nettement amélioré leurs conditions de vente. Leur activité s'opère à l'abri du vent, du soleil et de la pluie. Elle s'exerce dans un cadre plus propre et mieux ordonné : tentes bien alignées, devant lesquelles des tables et des chaises, installées pour les consommateurs, sont disposées de la même manière que sur une terrasse de café. Aucune des laitières interrogées ne semble ignorer une telle amélioration, cet acquis. Mais toutes demandent plus. Au cours de la réalisation des entretiens (individuels et collectifs), elles ont formulé deux revendications apparemment difficiles à satisfaire entièrement. Deux revendications que résume la restriction introduite dans la seconde phrase de l'extrait d'interview qui suit :

> "لمُضع للّي دايرين لنا هنا مخير، نقي. هو مشرع زوين ولينّي خصهم إعاوْنُنا شوِي وبعدو علينا الكواوريَ " (L'endroit qu'ils ont aménagé pour nous, ici, est meilleur, propre. C'est un beau projet mais ils doivent nous aider un peu et éloigner de nous les vendeurs de la pastèque).

Assurément, la structure coopérative a changé en mieux la situation des laitières. Nul ne saurait soutenir le contraire. Toutefois, cette structure a fait naître un certain nombre de problèmes jusque-là inconnus dans les limites de leur activité commerciale. Des problèmes qu'elles expriment à travers leur double revendication : réclamation d'aides supplémentaires et demande d'être débarrassées des personnes qui écoulent des fruits d'été à quelques pas du lieu de la coopérative, surtout les vendeurs de pastèques. Des problèmes que, suivant leurs genre et contenu, nous classons en deux catégories distinctes : les *doléances* et les *tensions*.

---

est aussi (ou plus) chère que les produits pharmaceutiques. Elle se rapporte au jeu de la concurrence.

2.2. Doléances et tensions

Les revendications des laitières, verbales, sont de véritables doléances. C'est-à-dire les différentes requêtes qu'elles adressent indirectement (par notre intermédiaire[1]) à la présidente du Bureau provincial de l'UNFM (considérée comme autorité politique) afin d'exprimer un souhait ou de faire des remarques sur les difficultés de leur situation coopérative. Quant au terme de tensions, il désigne ici l'état de discorde ou d'équilibre fragile dans les relations interpersonnelles au sein de la coopérative et dans les rapports des adhérentes avec les vendeurs environnants, susceptible de produire des risques de conflit ou de crise.

Les doléances des membres de la coopérative sont multiples. Certaines sont fondées, voire légitimes ; d'autres abusives, parfois absurdes aux yeux de l'anti-assistanat. Leur énumération complète serait sans intérêt. Alors, seules seront examinées les plus significatives : celles qui portent sur l'achèvement de l'ouvrage coopératif. Les doléances à but constructif, toutes les adhérentes interrogées les ont formulées, ici et là, dans leurs réponses respectives mais une seule a pu les regrouper ainsi :

> "خص إديرو لِنا واحد *لْبارْكين* للطُّموبلات من هاد جِّهة ءو من ديك جِّهة وِزيدو شوِيَ ديال المزرار هنايا وِعوضو هاد القياطن. نتمنَّاوْ شي بني لِنا. ماكاينش البني، إصوبو لِنا القصب حيت وقت الصيف كنتخنقو. كَتسخْن الميكَ بزّاف ءو كَتخنقنا. عاوتّني حاجة اخرى: خصنا التْلالْج فاش نبرّدو اللبن. خاصنا الْما والضّو. ءو نعاود نكرر الطلب: خاصنا الْما، الْما، الْما." (Il faudrait qu'ils nous aménagent un parking de ce côté et de l'autre côté [de la route], ajoutent un peu de gravas ici et remplacent ces tentes. Nous souhaitons des constructions en dur. Sinon, qu'ils nous installent des abris en roseau parce qu'en été nous étouffons, le plastique surchauffé nous étouffe. Encore autre chose : il nous faut des réfrigérateurs pour rafraîchir le petit-lait. Il nous faut de l'eau et de l'électricité. Et je répète ma demande : il nous faut de l'eau, de l'eau, de l'eau).

En effet, avons-nous appris *de visu*, l'équipement de la coopérative manque d'eau courante et d'électricité : besoins de première importance en ce qui concerne l'activité des laitières. Le lavage de la vaisselle (bols et cuillers) utilisée pour la consommation sur place d'ⴰⵍⵃⴰⵟ (mélange de semoule roulée en grains et de petit-lait), aussi fréquent que systématique (mesure d'hygiène et de propreté oblige !), nécessite journellement une notable quantité d'eau potable. Les *doukkaliyate*, qui sont plus proches de l'emplacement de la coopérative, l'apportent à dos d'âne depuis leur douar situé à 2 km environ. Elles l'amènent dans divers récipients, généralement des bidons d'huile de cinq litres. On imagine le nombre de bidons d'eau qu'il faut tous les jours. Leur acheminement est, d'après les déclarations de nos laitières, une vraie

[1] A en juger par notre expérience de terrain, l'enquêté sollicite souvent l'enquêteur pour qu'il lui intercède auprès d'un fonctionnaire ou d'un décideur politique.

lourde corvée. Ce qui explique en majeure partie la demande pressante et réitérative d'une installation d'eau sur leur lieu de travail : une borne-fontaine, au moins.

De même que l'eau potable, l'électricité est très demandée. Elle occupe la deuxième place dans la liste des doléances recueillies. C'est dire l'intérêt que les laitières lui accordent. Elles la mettent au rang des moyens et structures strictement indispensables à leur activité. L'intérêt ainsi porté à l'électricité, dont l'émergence eut lieu pratiquement pendant le premier mois du fonctionnement de la coopérative, a pour motif principal non pas l'éclairage, comme on pourrait s'y attendre, mais le maintien des produits laitiers au frais par la réfrigération. Les laitières envisagent de se procurer des réfrigérateurs. Pour l'instant, elles obtiennent un rafraîchissement relatif d'une partie de ces produits par un procédé simple : le *bricolage* au sens anthropologique. Sous leurs tentes, elles creusent des trous dans la terre, les humidifient et y déposent des bidons de lait ou de petit-lait, enveloppés chacun dans un morceau de toile en jute mouillé. En période des fortes chaleurs, qui commence début juin et se termine fin septembre, la nécessité de rafraîchissement à l'aide de réfrigérateur se fait sentir au plus haut degré.

Il est une autre doléance qui se montre légitime et, partant, mérite d'être mise en évidence : c'est la requête relative à l'aménagement d'un parking. Sa légitimité réside visiblement dans l'attention (spontanée) qu'elle attire sur les problèmes de la circulation automobile au niveau de la position des laitières. Très fréquemment, nous avons vu des véhicules de toutes sortes stationnés des deux côtés de la route par manque d'endroits convenables au garage. Certains avaient même les roues sur la ligne externe de chacune des bandes de la chaussée. Cette manière de se garer au bord d'une route nationale à trafic intense, due également au non-respect des règles du code routier, gêne sérieusement la circulation, surtout dans la partie qu'occupent les *doukkaliyate*. Elle y a causé plus d'un accident grave et va en provoquer d'autres si rien n'est fait.

Certes, un parc de stationnement peut parer à cet état de choses plein de risques. Néanmoins, son installation ne saurait être réalisée que dans le périmètre de l'emplacement des *fellaḥate*. Et ce, pour une raison toute simple : à l'heure actuelle, seules les familles de ces dernières sont en mesure de fournir le bout de terrain nécessaire au parking. Soit ! Mais, au cas où un parcage de voitures est aménagé à côté ou en face de leurs tentes, accepteront-elles que des voyageurs (automobilistes et routiers) l'utilisent pendant qu'ils se fournissent et/ou s'attablent chez telle ou telle de leurs ennemies déclarées : les *doukkaliyate* ? Rien n'est moins sûr.

Les *doukkaliyate* réclament un parking mais elles souhaitent l'acquérir de la même manière qu'elles ont acquis le terrain pour l'établissement de la coopérative. C'est-à-dire gratuitement. Elles voudraient avoir aux frais de la

princesse également les installations évoquées dans l'extrait d'entretien précédent : eau courante, électricité, échoppes en dur, abris en roseau et réfrigérateurs. Qu'est-ce qui fait que nos laitières espèrent la gratuité de ces installations ? Sont-elles ignorantes ou naïves à ce point ? Loin s'en faut. Elles savent que l'électricité, par exemple, est payante puisque leurs demeures en sont équipées.

Les familles des *doukkaliyate*, à l'instar de plus de 90% des ménages de la région des Zemmour, ont bénéficié du Programme d'Electrification Rurale Globale lancé en 1995 par les autorités marocaines et géré par la société TEMASOL pour le compte de l'Office National d'Electricité du Maroc. Pour un équipement minimum (4 ampoules et une prise de 12V 50Wc), devons-nous signaler, le raccordement et la redevance mensuelle coûtent respectivement 700 et 65 dirhams[1].

L'acquisition à titre gratuit du lopin de terre sur lequel les *doukkaliyate* sont installées n'est pas sans rapport avec cette extravagance de leur conduite : la manie de se plaindre d'être pauvres et, par conséquent, de vouloir tout obtenir sans rien payer[2]. Elle anime ou nourrit l'espérance de la gratuité des installations et services précités. Mais elle n'en est pas la source. Ce qui semble en constituer la cause déterminante, c'est l'habitude d'être assisté. Lorsque l'habituation à l'assistanat (effet pervers, dirait R. Boudon) est bien ancrée dans les mœurs de l'assisté, *banalisée*, elle jette dans son imaginaire l'illusion, la confusion : elle lui fait croire qu'une aide est un droit, un dû. Ce comportement, qui relève de la mendicité en un sens, nous l'avons remarqué chez la plupart de nos informatrices les laitières. Chacune des réclamations formulées dans les propos ci-dessous révèle le désir d'être aidé, assisté au sens péjoratif.

> "خصهم إعاونُنا فالشهرية ديال العسّاس. البهايم، خاصنا مانوْكلوهم. إعاونُنا بالمادّة، بشي فلوس، ءولا شي حاجة إعطوْها لنا." (Ils doivent nous aider dans la mensualité du gardien. Les bestiaux, il nous faut de quoi les nourrir. Qu'ils nous aident matériellement ; avec un peu d'argent, ou nous donnent quelque chose !).

Ces paroles intéressées, dont l'équivalent se trouve dans les réponses de la presque totalité des laitières interrogées, renferment une idée qui peut nous éclairer davantage sur ledit esprit d'assistanat ; en l'occurrence, la réclamation aussi bien de choses précises comme l'aide au paiement de la mensualité du gardien que de choses indéfinies comme le don de quelque chose. Vouloir acquérir n'importe quoi *via* la donation traduit non pas le fait de se contenter de peu mais le désir de gratter sur tout et la manie de

---

[1] Les informations relatives au taux d'électrification et au prix du raccordement et de la redevance mensuelle m'ont été données par un installateur de kits photovoltaïques dans la province de Khemisset, employé chez TEMASOL.

[2] Une telle attitude n'est pas spécifique aux laitières.

demander assistance (secours) pour un acte ou une action quelconques. Cela dit, toute demande de don-aide est systématiquement accompagnée d'explications ou de justifications. Des explications parfois ridicules telles que la suivante, fournie au sujet de l'aide sollicitée pour payer le veilleur de nuit.

> "الوقت للي كنّا تحت الكرم كنّا ما كَنخلصو حتى حاجة. دَبَ تدجينا 1000 ريال للعسّاس ف الشهر. هادشّي واعر، بزّاف عينا. ما كنصورو حتى 500 في الشهر." (Le temps où nous étions sous les arbres, on ne payait rien. Maintenant, nous payons 50 Dh par mois pour le gardien. Ceci est dur, c'est trop pour nous. Nous ne gagnons même pas 25 par mois).

Le gardien en question travaille pour le groupe des vingt laitières. D'un commun accord, celles-ci l'ont engagé pour un salaire mensuel de 1000 Dh ; d'où la somme de 50 Dh que chacune doit acquitter mensuellement. Mais, à en croire l'auteur des dires ci-dessus, elles trouvent ce montant de cotisation élevé et son versement leur paraît être une lourde corvée parce qu'elles n'en gagnent même pas la moitié : 25 Dh. Sont-elles vraiment démunies au point de ne pouvoir verser 50 Dh par mois et par personne ? Questionnée sur les conditions d'existence matérielles de ces laitières (les *doukkaliyate*), la présidente du Bureau provincial m'a répondu :

> "كن على يقين أن هاد العيالات ماشي فقيرات. عندهم مدخول جيد. [...]. راقبنا ءو شفنا بأنهم عندهم مدخول جيد للّي تايعاونو به الأسر ديالهم". (Sois sûr que ces femmes ne sont pas pauvres. Elles ont une entrée [d'argent] importante. […]. Nous avons inspecté et vu qu'elles ont une entrée importante qui leur permet d'aider leurs familles).

Ce témoignage ne fait, en dernière instance, qu'étayer notre constat relatif au penchant très prononcé des laitières pour l'assistanat. C'est-à-dire leur tendance à toujours vouloir « racler les fonds de tiroirs », comme on dit. L'esprit d'assistanat est contraire au génie coopératif. Le premier, pareil au geste de mendicité bien rodé, incite à la paresse, encourage le recours à l'argent facile et, par conséquent, empêche le second de s'installer et de se développer en inhibant son principe dynamique : l'incitation à l'effort, au travail. Il est un autre facteur qui freine la dynamique de ce principe : ce sont les tensions des rapports interindividuels et intergroupes. Ces tensions se produisent à l'intérieur et à l'extérieur de la coopérative. Au niveau interne, elles dressent les coopératrices les unes contre les autres ; au niveau externe, elles éclatent entre les coopératrices et les jeunes gens écoulant des produits de terroir dans le voisinage de la coopérative, les vendeurs de pastèque en particulier.

Les laitières appartenant au groupe des *doukkaliyate*, où les relations interindividuelles sont plus tendues que dans le groupe des *fellaḥate*, ont toutes émis un avis sur leurs tensions internes : résultat d'une concurrence non réglementée, anarchique. Mais quelques-unes seulement en ont une

conscience aiguë et cherchent à y remédier. Elles sont conscientes du fait que la compétition sauvage, due à l'individualisme exacerbé de la plupart des adhérentes, pousse souvent celles-ci à s'arracher les acheteurs, à « se disputer comme des chiffonniers ». Aussi s'efforcent-elles d'arrêter ou, du moins, de diminuer le progrès de ces tensions et des désagréments qui en découlent. Elles veulent vivre en bonne intelligence et, surtout, exercer leur activité dans de meilleures conditions. Telle est l'idée fondamentale du passage suivant :

> "خص إكون شوِيَ د التفاهم بِناتنا ماشي وحدة تشرّق وحدة تغرّب. خاص نتقاربو بِناتنا شوِيَ. ماشي غير ف هاد المشاكل د: "انتِ بعتي أنا ما بعتش"" (Il faut qu'il y ait un peu d'entente entre nous et non pas l'une tire vers l'est ; l'autre vers l'ouest. Il faut qu'on se rapproche les unes des autres et ne pas rester uniquement dans ces problèmes de : "toi t'as vendu, moi j'ai pas vendu").

Plus encore, deux parmi elles, en raison d'une concurrence aussi déréglée que déréglementée, se sont accordé le droit ou la liberté de quitter à leur guise le cadre de la coopérative. A maintes reprises, elles ont laissé leurs tentes pour aller se réinstaller au bord de la route, sous les arbres comme par le passé. Ce qui a irrité plus d'une adhérente défenseuse de l'intégrité structurelle de leur coopérative. Allant à l'encontre justement des normes et principes de l'action coopérative, leur acte n'a pas manqué de susciter des réactions ou protestations internes du genre :

> "حنا عندنا هنا واحد القانون. ما خصناش نخرجو بْرَّ. للِّي عندها الحانوت هنا ما خصهاش تخرج بْرَّ." (Nous, on a une loi ici. On ne doit pas aller dehors. Toute celle qui a une échoppe (tente) ici ne doit pas aller dehors).

Le comportement des adhérentes qui ont manqué au règlement coopératif n'était pas sans déclencher des réactions de leurs partenaires, sans influer sur la conduite de certaines de ces dernières et, à plus forte raison, sans ébranler la structure de la coopérative et menacer son existence encore en état embryonnaire. Le témoignage ci-après jette une vive lumière sur l'un des actes nuisibles à l'action coopérative : le départ provisoire ou définitif de telle ou telle adhérente.

> "دبا العيلات بداوْ تايڭولو: "لاّ، حتى حْنا نمشِوْ". ها حْنا صبنا مشكل مع العيلات اللِّي معنا. حنا تانڭولو لهم: "ما نخرجوش. حنا اتَّفقنا على هاد الجمعية، نبقاوْ فْهاد الجمعية." تايڭولو لك: "لاّ، هما هادوك إبيعو ءو حنا نڭعدو، خصنا حتى حنا نبيعو"" (Maintenant, les femmes commencent à dire : "Non. Nous aussi, nous y allons". Et nous voilà confrontées à un problème avec les femmes qui sont avec nous. Nous, nous leur disons : "on sortira pas, on s'est mises d'accord sur cette association, on restera dans cette association. Elles te disent : "Non. Eux, ceux-là, ils vendent et nous, non. Nous aussi, il faut que nous vendions").

Par les termes *Eux* et *ceux-là*, notre informatrice désigne les vendeuses de produits laitiers et les vendeurs de fruits saisonniers installés de part et d'autre de la route, tout près du lieu de la coopérative. De ces derniers, en

particulier, se plaint l'ensemble des adhérentes. Leur présence dans les parages est sentie comme une agression, un préjudice. Lors d'un entretien avec des *doukkaliyate*, l'une des enquêtées déclare :" أسيدي معديين علينا، مكرفسين علينا" (Monsieur, ils nous agressent, ils nous font beaucoup de tort). En soutien à cette déclaration un peu excessive, une autre affirme :

> "هاد السلعة لِّي كاتحط ما تاتخلّيش الناس إدخلو عندنا إشرِوْ. كايشرِوْ غا من الطريق وِزِدو بحالهم. حنا كانضلّو كَأْلسين حتّى تخصر السلعة ءؤ نلُحوها" (Cette marchandise qui s'étale ne laisse pas les gens entrer ici pour acheter. Ils n'achètent qu'au bord de la route et s'en vont. Nous, on reste assises [inactives] jusqu'à ce que la marchandise pourrisse et on la jette).

Il est vrai que la majorité des automobilistes s'arrêtent d'abord devant la marchandise exposée en bordures de la chaussée ; ils s'arrêtent, surtout en été, devant les tas de pastèque et/ou de melon. Il est vrai aussi que d'aucuns en achètent puis reprennent la route. Mais ce serait une erreur de croire que la présence des vendeurs de ces fruits dans les environs de la coopérative empêche tous les voyageurs qui y font halte d'atteindre les tentes des laitières ou de s'y fournir. Admettre que celles-ci passent leur temps à attendre le client, c'est prendre pour argent comptant les dires ci-dessus, c'est se laisser mystifier par leur auteur et ne faire finalement que reproduire la partie superficielle de l'information orale.

La vente du melon et de la pastèque ne gêne pas le commerce des laitières puisque leur marchandise, quoique diversifiée, se compose en majorité des laitages. Externes et intergroupes, les tensions qui les opposent aux vendeurs de fruits saisonniers ont pour cause réelle la présence de ceux-ci à l'intérieur de l'espace alentour qu'elles considèrent, à tort bien entendu, comme étant la continuation du terrain qui leur a été cédé gratuitement en vue de s'y établir en tant que groupe coopératif. Aussi, et on ne sait pas au nom de quoi, elles estiment que l'établissement de leur coopérative sur ce terrain leur donne le droit de chasser quiconque s'installant dans leur voisinage pour vendre quelque produit de terroir. En fait, lesdits vendeurs dérangent par leur présence non pas l'activité commerciale des laitières mais leur attitude égocentrique. Sinon, comment expliquer alors l'absence de telles tensions dans le cas des *fellaḥate* ?

Pendant tout le temps consacré à l'enquête sur le groupe des *fellaḥate*, je n'ai à aucun moment observé un soupçon de disputes entre ces femmes ni entendu de leur part quelque plainte à l'égard des vendeurs saisonniers. Tout observateur averti peut se rendre compte du fait que leurs relations internes se caractérisent par l'entente et l'entraide. Dans une atmosphère conviviale, chacune vaque à son occupation ; elle essaye de vendre ses marchandises sans empiéter sur le terrain d'une autre, sans lui arracher un client par exemple. S'arracher les clients est une monnaie courante dans le groupe des *doukkaliyate*, une conduite encore observable et observée en son sein. Une

conduite diamétralement opposée à l'esprit d'entreprise coopérative de vente, qui met sous pression les rapports interindividuels des coopératrices.

Les tensions liées à la coopérative, notamment les tensions internes, sont riches de signification. Hérité des querelles intestines au temps de l'action individuelle, ce type de tensions traduit chez les *doukkaliyate* la faiblesse de la conscience collective du groupe coopératif et l'incompréhension ou la négligence du règlement de l'action coopérative. Est-ce à dire que, dans la situation des *doukkaliyate*, l'action individuelle sévit toujours et, de ce fait, gêne sérieusement la progression de l'action coopérative ?

Dans le groupe des *doukkaliyate*, dirions-nous en guise de conclusion, il y a deux catégories de laitières : celles qui agissent encore sous l'angle de l'action individuelle poussée à outrance et celles qui opèrent suivant les règles et principes de l'action coopérative et ne cessent de raisonner les coopératrices rigides (indociles) pour les amener à respecter le règlement coopératif. Les premières, majoritaires, ont une attitude *égocentriste* ; les secondes, minoritaires, cultivent un comportement de nature *corporatiste*.

Bien qu'un égocentrisme à effets destructeurs pèse gravement sur la force régulatrice du réseau relationnel des *doukkaliyate*, l'extension de l'action coopérative finira par s'y produire. Nul corps social ne sécrète sciemment des tensions pour une autodestruction volontaire. Tout groupe humain, même celui où les luttes intestines sont à leur zénith, aspire en principe à se construire ou à se reconstruire mais pas à s'autodétruire. Entreprise de longue haleine, la construction de l'unité coopérative viendra des laitières à esprit corporatiste. Dans leurs dires, elles ont maintes fois fait allusion à la solidarité de leurs voisines et ennemies historiques, les *fellaḥate*. Elles la prennent pour un modèle dans le genre mais elles ne l'avouent jamais en public. Vont-elles en prendre de la graine ?

Afin de s'organiser en coopérative, avons-nous vu, les *fellaḥate* ont pris l'exemple sur les *doukkaliyate*. Mais elles en diffèrent par la cohésion des liens interpersonnels. Les *doukkaliyate* à esprit corporatiste sont en train d'imiter les *fellaḥate* dans leur esprit coopératif, dû à leur esprit de corps habituel. Si l'on considère la totalité des laitières, on peut somme toute affirmer que leur action coopérative, en pleine construction, se caractérise par la coordination des actions et intérêts individuels pour obtenir gain de cause. Elle contient en germe l'action collective.

3

Corrosion des organes juridictionnels amazighs en pays Zemmour

Paru en 2018, dans
Droit communautaire en milieux amazighes
Publications de l'IRCAM

Les Zemmour, comme tous les semi-nomades du Maroc central, faisaient partie des sociétés agro-pastorales guerrières. Depuis l'instauration de la dynastie alaouite pendant la seconde moitié du 17ème siècle jusqu'à leur sujétion au régime colonial en octobre 1913, ils ont joué pour et contre l’autorité centrale : le Makhzen. Tantôt ils lui apportèrent leur soumission et leur soutien, tantôt ils se révoltèrent contre elle (M. Lesne, 1966-67 : 33-74). Quand ils entraient en révolte, leur territoire était qualifié de *bled siba* (pays de « dissidence »), expression que des auteurs de la colonisation se sont permis de traduire par « anarchie berbère ». Anarchie au sens de trouble, de désordre total dû à la carence ou au manque de règles.

Y a-t-il au monde un système sociétal qui exsude sciemment des conflits en vue d'une autodestruction volontaire ? Apparemment non. Tout groupement humain – même celui où les luttes intestines battent leur plein – aspire en principe à se re-construire ou, du moins, à se maintenir mais pas à se détruire. Faut-il préciser que chaque société dispose de procédures pacifiques et/ou brutales pour endiguer les actes de violence endogènes pouvant en ébranler l'équilibre interne et y produire un climat d'insécurité ? De tous les actes violents, l'assassinat passe pour le plus répugnant et irrémissible. Pourtant, il est puni par la mort dans tant de civilisations passées et présentes. Le droit communautaire amazigh (ⵉⵣⵔⴼ *izerf*[1]), contrairement au droit écrit de maintes sociétés modernes, ignore la peine d’emprisonnement et l’exécution capitale. En ce sens, il a des siècles d’avance sur le système judiciaire de la plus grande puissance actuelle de notre planète.

Les Amazighs ont depuis longtemps mis en place un système juridique composé des branches principales du droit : le droit pénal et le droit civil. Ce système, fondé essentiellement sur la coutume, paraît bien cadrer avec l’organisation sociétale qui l’a sécrété. Deux organes juridictionnels en assuraient le fonctionnement : ⴷⵊⵎⴰⵄⵜ *djmaêt* (assemblée dirigeante) pour les affaires pénales, à l’exception de la question de meurtre[2] et ⴰⵏⵣⵣⴰⵔⴼⵓ *anzzarfu* (juge communautaire) pour les affaires civiles[3].

---

[1] Les termes amazighs et les mots amazighisés employés dans ce texte sont transcrits tels qu’ils se prononcent dans le parler des Zemmour.

[2] L’affaire de meurtre concerne avant tout la famille et se règle par le bannissement du meurtrier (et des siens), le paiement du prix de sang (ⴷⴷⵉⵜ *ddit*) ou la vengeance. Mais, en général, on évite la vengeance parce qu’elle génère des homicides réciproques et, partant, tourne en lutte armée opposant deux partis constitués chacun de plusieurs lignages ou tribus.

[3] L’idée de mener une étude sur le processus de la corrosion de ces juridictions a émergé au cours de l’étape préparatoire de l’analyse des données empiriques recueillies sur le thème : *Réalité de la gestion coutumière des terres collectives en pays Zemmour*, retenu pour étude dans le cadre du plan d’action du CEAS 2014-2015. Elle s’est définitivement imposée après l’examen des données fournies par les

Mais, ironie de l'histoire ou du sort, le système juridique qu'ils ont pu construire à travers des siècles sinon des millénaires, le régime colonial, dans le cas de notre champ de recherche : les Zemmour, en a détruit le plus clair en moins de trois décennies. Et ce, en réalisant une double réforme – autant étrange que tordue, soit la substitution de l'agent d'autorité[1] à l'assemblée dirigeante et la suppléance du tribunal coutumier au juge communautaire.

1. De l'assemblée dirigeante à l'agent d'autorité

Rebaptisée « conseil des notables » par l'administration et l'ethnologie coloniales, la *djmaêt* ou l'assemblée dirigeante est en fait une institution politico-judiciaire dont le fonctionnement tient « d'une sorte d'accord tacite du groupe ; un consensus collectif » (A. Lahlimi, 1978 : 26). Elle constitue l'organe habituel de gestion des affaires du groupe dont elle est issue : microlignage (ⵉⵖⵚⵚ ⴰⵎⵥⵢⴰⵏ *iɣṣṣ amẓyan*), macrolignage (ⵉⵖⵚⵚ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ *iɣṣṣ akswat*) et tribu (ⵜⴰⵇⴱⵉⵍⵜ *taqbilt*).

Le mode d'accession à l'assemblée repose sur le principe de la cooptation. On ne devient ⴰⵊⵎⵎⴰⵄ *ajmmaê* (membre de la *djmaêt*) ni par élection, ni par voie héréditaire. Lorsque par exemple un *ajmmaê* ne peut, à cause de la maladie ou de la vieillesse, assister aux réunions de l'assemblée, il y envoie son fils aîné. Si par la suite celui-ci en est membre à part entière, c'est en considération de ses qualités plutôt que du mérite du père. La femme, même si elle est chef de foyer, ne peut faire partie de l'assemblée dirigeante. Ce qui ne signifie pas désintéressement ou insouciance vis-à-vis de l'assemblée. Elle y émet par procuration ses opinions que les membres de l'assemblée prennent en compte lors des délibérations.

La situation de la femme n'est qu'un exemple. D'autres catégories sociales ne peuvent « siéger » à l'assemblée de la tribu, ni y faire entendre leur avis. Ce sont en l'occurrence les pauvres, les esclaves, les incapables, « les voleurs et les hommes sans honneur » (R. Montagne, 1930 : 36). Pour prétendre à une place dans la *djmaêt*, il faut un certain nombre de conditions. Le prétendant doit être marié, riche, généreux et influent ; avoir le bon sens et posséder un cheval et un fusil (ceci concerne les individus encore en âge de prendre les armes). Comment se constitue l'assemblée de chacun des groupes susmentionnés et quelles sont ses fonctions ?

L'assemblée dirigeante du microlignage, souvent composée de tous les chefs de famille, a pour rôles : le règlement des différends inter-tentes, la quête pour payer le prix du sang (*ddit*) si la famille du meurtrier n'est pas en

---

représentants des familles bénéficiaires des terres collectives, lors de la mission de terrain effectuée du 25 mai au 03 juin 2015.

[1] Il s'agit du caïd : représentant du pouvoir central au niveau local.

mesure de s'acquitter de cette dette, le recrutement d'un *ṭaleb* (maître d'école coranique), ... et la désignation des membres qu'on délègue à l'assemblée du macrolignage (M. Lesne, *op. cit. :* 418).

À ce niveau, l'assemblée dirigeante se charge de l'arbitrage des conflits entre les ⵉⵙⵓⵏ *isun* (sing. ⴰⵙⵓⵏ *asun*[1], douar[2] en arabe)[3], de la collecte pour couvrir les frais du baroud (poudre, guerre tribale), de la distribution des terres acquises par achat ou par conquête et de la conclusion de quelque alliance ou pacte avec d'autres macrolignages ou tribus. L'assemblée du macrolignage s'occupe également de la fixation du jour de départ des *isun* pour les pâturages, de l'organisation de ce départ, du choix des lieux de campement et du règlement des litiges que produit la transhumance (*ibid. :* 419 ; F. Brémard, 1948 : 312).

Quant à l'assemblée de la tribu, elle se compose des représentants d'assemblées de macrolignages. Ses fonctions sont la désignation, en cas de guerre seulement, d'un ⴰⵎⵖⴰⵔ *amɣar* (chef de guerre chez les Zemmour, auquel incombe la tâche de marcher à la tête des combattants et de diriger les combats), l'implantation d'un souk (marché hebdomadaire en campagne), la négociation des alliances et le choix « de la politique à suivre envers les communautés similaires ou même à l'égard du Makhzen » (D. Ben Ali, 1983 : 174). La composition de ces différentes assemblées dirigeantes peut être graphiquement représentée ainsi :

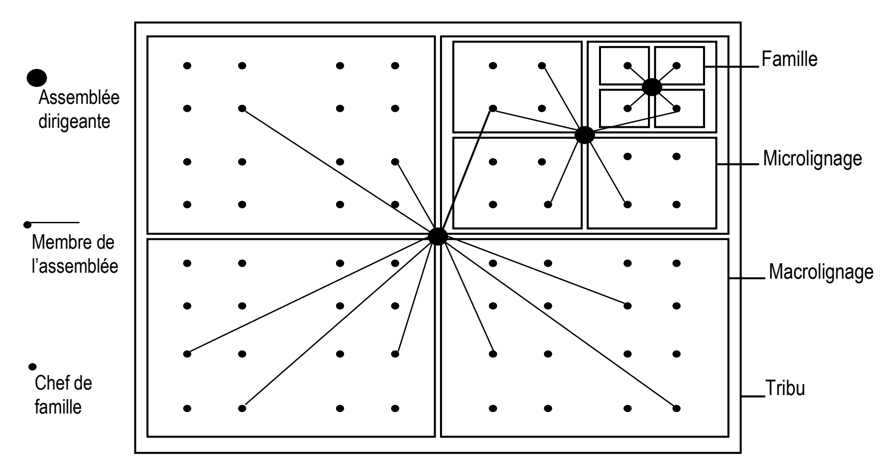


Figure 4 : **Composition de l'assemblée locale**

[1] Rappel : à l'origine, *asun* est une agglomération de tentes de nomades ou de semi-nomades, généralement disposées en cercle ; dans son évolution actuelle, il se dit d'un ensemble d'habitations de sédentaires, assemblés ou dispersées.

[2] Les termes marocains inclus dans le dictionnaire de la langue française, *Le nouveau Petit Robet*, ne seront pas transcrits en italique.

[3] Ce type de conflits menace de l'intérieur la stabilité du macrolignage.

Contrairement à l'assemblée du microlignage, qui regroupe l'ensemble des chefs de famille habitant un *asun* (collectivité de faible taille), celle du macrolignage se constitue de quelques éléments du macrolignage (représentants des microlignages) et l'assemblée de la tribu réunit quelques membres de la tribu (représentants des macrolignages).

Le membre de l'assemblée du microlignage, sauf quand il est le porte-parole d'une femme chef de famille, ne représente qu'un seul foyer : le sien. Quant à celui du macrolignage ou de la tribu, il agit au nom d'un ensemble de familles. Dans tous les cas, ce ne sont pas les individus qui y sont représentés mais les groupes. Les membres de l'assemblée (ordinairement une quinzaine de notables) n'ont pas de date fixe pour se réunir. Ils tiennent séance chaque fois que la résolution d'une affaire relève de leur compétence (Brémard, *op. cit. :* 305-311) ; exemple, la conclusion du pacte de ⵜⴰⴹⴰ *taḍa*[1] entre leur groupe et un autre. La discussion à ce sujet commence après la consommation d'un repas. Elle débute par la formule صلّوا على النبي (priez sur le Prophète) et/ou par l'expression ⵏⵄⵍⴰⵜ ⵛⵛⵉⵟⴰⵏ (maudissez Satan) que prononce l'un des dirigeants de l'assemblée. C'est alors que les participants au débat interviennent à tour de rôle pour donner leur avis[2].

Au cours du débat, on rappelle avec insistance les avantages ou les bienfaits du pacte de *taḍa :* respect de l'allié au même titre que le saint et défense de ses biens matériels, empêchement de l'agression physique et morale entre les individus des groupes alliés, condamnation d'actes de trahison, entraide et secours réciproque dans la mesure du possible, recours aux moyens pacifiques (on dit aujourd'hui diplomatiques ou politiques) pour régler les litiges interindividuels et intergroupes, etc. Il ne s'agit pas là de vaines promesses mais des règles de conduite que les parties au pacte observent strictement.

Cependant, si la totalité des membres de l'assemblée (*ijmmaên*) ont droit à la parole pendant les délibérations, ils ne prennent pas tous part à la prise des décisions. Car, comme dit Francis de Chassey, « dans la *djmaa*, c'est plus la voix de quelques notables qui est écoutée et qui l'emporte sur la majorité numérique » (1977 : 95).

---

[1] Institution coutumière, *taḍa* « est fondée sur un ensemble de pratiques et de croyances ou représentations qui lui confère un caractère fraternel et une dimension sacrée ; elle sert à maintenir la pondération inter- et intratribale en protégeant les individus, les groupes et leurs biens matériels contre les convoitises, les menaces et les agressions extérieures » (H. Belghazi, 2008 : 17).

[2] Les informations sur le débat entre les membres de l'assemblée au sujet de l'établissement du traité de *taḍa* sont recueillies dans les groupes : Ayt Mimoune, Ayt Ouahi et Mzourfa (Inzzourfa).

Bien que l'assemblée dirigeante soit une institution à caractère oligarchique, la décision à prendre sur l'objet de la réunion (conclusion d'un pacte intergroupe ou solution de toute autre affaire) ne peut voir le jour qu'après avoir obtenu l'adhésion de l'ensemble des membres de l'assemblée. Si certains parmi eux désapprouvent la décision prise, on ne l'exécute pas. On suspend la séance et on fixe la date d'une seconde réunion. Entre-temps, la discussion se poursuit à l'extérieur du cadre officiel : la *djmaêt.* La prolongation du débat a pour but de fléchir les improbateurs. Ces derniers se rétractent le plus souvent à la suite des arrangements entrepris dans l'intervalle de temps séparant les deux réunions. Durant la nouvelle réunion, tout le monde donne son accord.

Tels sont, en résumé, les principes constitutifs de l'assemblée dirigeante ainsi que ses fonctions et son fonctionnement. Ce en quoi les autorités coloniales ont produit une dislocation en s'ingérant dans la désignation des notables qui devaient faire partie de la « jmaâ administrative », sur laquelle nous reviendrons plus loin. Mais, l'acte qui a porté un coup fatal à l'assemblée en question, c'est le transfert de sa compétence à l'agent d'autorité traditionnel : le caïd.

Trois questions peuvent aider à mieux dégager la part de ce transfert dans la destruction de la *djmaêt.* Comment devenait-on caïd au cours des quatre-vingts années antérieures à la fin de la colonisation (1956)[1] ? De quelle autorité dépendait le caïd ? Quelles étaient ses prérogatives[2] ?

Avant la naissance de l'École des cadres de Kenitra en 1965, créée en vue de la formation et du perfectionnement du personnel de l'administration territoriale (ou des fonctionnaires du ministère de l'Intérieur)[3], un caïd, très souvent analphabète ou illettré, est généralement choisi – à l'époque précoloniale–parmi les « têtes » du groupe ethnique : les notables, et nommé par dahir du Sultan.

[1] Durant cette période, certains caïds ont pu acquérir une grande influence et accumuler des richesses considérables par la fraude et la spoliation. On les appelait « seigneurs de l'Atlas » et on qualifiait de « seigneuries » les zones placées sous leur commandement (*cf.* Montagne, *op. cit. :* 341-347 ; Justinard, 1952 : 119-124). Le plus représentatif de ces « seigneurs » était Thami El Glaoui (caïd d'une trentaine de tribus et pacha de la ville de Marrakech) : chef illustre des dirigeants autochtones dans le Sud marocain (Haut- et Anti-Atlas) et détenteur d'une véritable propriété latifundiaire (*cf.* G. Maxwell, 1968).

[2] Les éléments de réponse à ces questions découlent de l'analyse des textes respectifs de Brémard (1948 : 124-127), Laubadère (1949 : 45-61), Ayache (1956 : 89-94) et Monteil (1962 : 129-151).

[3] Sur, d'une part, le fonctionnement et l'organisation de cette École et, d'autre part, la formation des agents d'autorité et des cadres administratifs et techniques qui y est dispensée, voir D. Basri (1988 : 365-386).

La nomination d'un caïd s'effectuait, avant la colonisation, sur la proposition ou la demande des membres les plus influents d'une ou de plusieurs tribus et, sous le régime colonial, sur le conseil ou la recommandation des autorités de ce régime – tant régionales que résidentielles. Est-il besoin d'expliquer les dessous et le but politiques d'un tel conseil ou d'une telle recommandation ? Disons tout de même que, en recommandant ou plus exactement en appuyant des candidats à la fonction caïdale, les nouveaux maîtres du Maroc (le contrôleur civil, ..., le chef de région, ... et le Résident général) ont transformé le mode de désignation du caïd. Bien plus, ils en ont fait (ou tenté d'en faire) le représentant du protectorat (de la colonisation) plutôt que du Makhzen.

Le corps caïdal dépend du Grand vizir en théorie ; en pratique, il est subordonné à la direction de l'Intérieur et soumis aux ordres du contrôleur civil : agent qui, disposant des forces de police[1] et ayant le droit de réquisitionner des troupes, se mêle de tous les secteurs de la vie publique. Dans les limites de la structure administrative qu'il dirige, il lui incombe, entre autres tâches, de maintenir l'ordre et la sécurité, d'informer son supérieur hiérarchique (le chef de région) sur l'état d'esprit des gouvernés, de coordonner les activités des services locaux du protectorat, d'intervenir dans les manifestations populaires et les conflits collectifs (ceux du travail, par exemple), de surveiller l'administration des tribunaux coutumiers et de « contrôler » l'action des caïds et pachas. Afin que ce contrôle soit aussi effectif qu'efficace, le contrôleur civil s'interpose sans réserve entre le corps caïdal et les autorités centrales du Makhzen ; il contrôle tout ou presque, même ou surtout les correspondances échangées entre les caïds et le Grand vizir. En somme, le contrôleur civil s'occupe de tout ce qui concerne le fonctionnement du cercle ou de la circonscription.

Ce fonctionnement repose essentiellement sur le concours des caïds : personnages ayant la haute main sur le monde rural. Investi des pouvoirs disciplinaire, réglementaire et judiciaire, le caïd conduit une ou plusieurs tribus. À l'intérieur du périmètre relevant de sa compétence, il a charge d'exécuter les instructions ou les décisions du pouvoir central, d'appliquer les lois, de rendre compte à l'autorité locale de contrôle, de garantir la tranquillité et la sécurité publiques, de participer à l'établissement du *tertib*

[1] Il s'agit des *mokhazenis* : corps supplétif de police chargé, entre autres, de garder les postes administratifs et de maintenir l'ordre en ville et à la campagne. Dépendant de la direction puis du ministère de l'Intérieur, ce corps a porté divers noms au temps du protectorat où il fut créé : « Compagnies auxiliaires marocaines, Makhzen de guerre, Makhzen de police, Makhzen de protection et enfin Forces auxiliaires » (D. Basri, *ibid.* : 195). Le Maroc postcolonial conserve cette dernière dénomination et consolide la structure des forces ainsi nommées.

(impôt sur la production des cultures et le bétail) et – jusqu'en 1938 – de tarifer les produits de première nécessité (huile, sucre...).

De tels pouvoirs s'exercent au moyen d'arrêtés que le contrôleur civil inspire et supervise ; leur violation est sanctionnée par une amende et/ou l'incarcération. Ils s'exercent également à l'aide du *khalifa*, du *cheykh* et du *jari*[1] que le caïd nomme avec l'agrément du chef de région. Le *khalifa* – sujet à l'autorité caïdale – remplit au sein d'une tribu la fonction du caïd quand celui-ci se trouve à la tête de plusieurs, le *cheykh* – au contact du caïd ou du *khalifa* – commande le sous-groupe tribal que l'Administration coloniale a dénommé « fraction »[2] et le *jari* – dépendant du *cheykh* – administre un *asun* (douar) ou plus. Ces trois agents subalternes exécutent les ordres du caïd et renseignent ce dernier sur la conduite et l'opinion de leurs administrés.

Pendant la période précoloniale, le caïd ne jouissait pas des mêmes prérogatives dans toute l'étendue du Maroc. À l'intérieur des régions soumises au Makhzen, il est responsable de l'application des dahirs sultaniens et du maintien de l'ordre, collecteur de l'impôt religieux (*âchar*), chef militaire et juge séculier. En revanche, dans les tribus non soumises telles que celles de la confédération des Zemmour, où l'influence de l'assemblée dirigeante surpasse l'autorité makhzénienne, il n'exerce pas de pouvoir à vrai dire – ni politique, ni judiciaire. Mais les choses vont bien évidemment changer suite à la circulaire résidentielle du 22-09-1915, dont l'article 2 décrète :

> « Les infractions seront poursuivies et réprimées conformément aux dispositions des Dahirs et règlements généraux dans tout l'Empire Chérifien » (cité par H. Hersé, *op. cit. :* 26).

Une des finalités principales de l'application du présent article à l'ensemble du territoire marocain, comme l'affirment les juristes du protectorat eux-mêmes, est d'abolir la branche pénale du droit communautaire amazigh. Les initiateurs et les tenants d'une telle entreprise défendent–à tort bien entendu– la thèse que la législation amazighe, pour laquelle la peine la plus sévère est le bannissement hors du groupe ethnique, ne répond pas aux exigences de la vie moderne. Archaïque et, de ce fait, contraire à l'esprit de leur mission « civilisatrice », soutiennent-ils, elle ne saurait être maintenue. On l'abolit donc, mais sûrement pas pour ce qui vient d'être dit. L'idée avancée : le primitivisme ou le désaccord avec la civilisation ; idée chère à la doctrine évolutionniste et propice au dogme colonialiste, paraît grossière du point de

---

[1] *Jari* est le terme usité chez les Zemmour. Ailleurs, on emploie le mot *jerray*, *mqaddem* ou *kebir*. Sur les fonctions de cet agent, voir P. Chambergeat (1965 : 83-84).

[2] Le terme de « fraction de tribu », comme nous l'avons vu plus haut (p. 15-36), est une prénotion, un pseudo-concept qui ne cesse de bénéficier du statut de concept.

vue épistémologique. On l'abroge au profit du « caïdalisme »[1] : force motrice du fonctionnement de l'administration du nouveau régime. C'est dans ce sens que le protectorat confie au caïd la charge de juge en matière pénale et en garantit bien sûr l'affermissement.

Dans sa fonction de juge où il est assisté non pas d'un magistrat, mais d'un agent d'autorité (le contrôleur civil) tenant lieu de commissaire du gouvernement qui joue le rôle du ministère public, le caïd statue sur les délits et infractions commis dans les frontières de sa juridiction, par les Marocains de droit commun. Il peut, en premier et dernier ressort, prononcer des sanctions allant jusqu'à mille francs d'amende et une année de prison.

Les choses n'en restent pas là. La compétence pénale du caïd doit s'affermir. Cette résolution est l'objectif ténu de la réforme de 1934, entreprise à la suite des célèbres manifestations contre la promulgation, en mai 1930, du dahir officialisant « la politique berbère », une politique qui, selon les termes de S. Chaker, « se ramène, pour l'essentiel, à la répression et à la destruction » (1989 : 89). D'un côté, cette réforme institue la procédure de pourvoi : le condamné a le droit d'interjeter appel si la durée de l'incarcération excède trois mois ; de l'autre, elle porte à deux ans la peine d'emprisonnement.

Par ailleurs, le caïd est compétent pour instruire les affaires correctionnelles et criminelles : ce qui le rend plus puissant et davantage intimidant. Compte tenu de l'information relatée ci-dessus quant à son action et sa conduite autoritaires, il semble assez facile d'imaginer la nature et le déroulement de l'interrogatoire mené sous ses directives. Mais on ne saurait fonder l'imagination sociologique sur des données de pure imagination. Cela dit, les ruraux ont encore présents à la mémoire les abus de la justice caïdale. Afin d'instruire une cause, la plupart des caïds, à l'image du gendarme de leur époque, usent de procédés peu orthodoxes tels que l'arrestation arbitraire et la bastonnade. Ces agents abusent souvent des pouvoirs disciplinaire et judiciaire qu'ils confondent sur leur tête. Ils inculpent l'accusé (et/ou ses proches) sans en avoir établi la culpabilité, fustigent le suspect pour lui arracher des aveux, se font verser une somme d'argent pour libérer l'inculpé, etc. Autant dire que l'arbitraire règne en maître pendant l'enquête caïdale.

Le caïd ne connaît pas de toutes les causes qu'il instruit. Les plus importantes, au sens du juriste et de la loi usitée, sont déférées au Haut-Tribunal chérifien siégeant à Rabat ou plus précisément à sa section pénale coutumière. Cette cour supérieure de « justice », instituée en 1918, contient également une chambre criminelle ayant connaissance des infractions sérieuses qui ne sont pas de la compétence des caïds et pachas de la zone de *chraê*, de la loi islamique.

[1] Le concept est de Paul Pascon (1971 : 206).

Comme sa dénomination l'exprime, la section pénale coutumière–composée d'un vice-président, de trois assesseurs, d'un commissaire du gouvernement et d'un greffe comprenant un greffier et trois secrétaires–s'occupe des crimes et fautes graves survenus dans les régions classées sous l'étiquette de pays de coutume. Elle juge en premier et dernier ressort les actes de rébellion, d'homicide, de viol, de rapt, d'incendie volontaire ; bref, l'ensemble des affaires[1] échappant partout aux tribunaux des caïds et pachas, les délits commis par les chefs autochtones et, en second et dernier ressort, les appels interjetés contre les sentences prononcées par les caïds et les pachas des territoires à dominante amazighophone. Toujours est-il que, dans le cas de meurtre, ladite section ne statue pas sur la question de *ddit* (prix du sang payé aux parents de la victime) ; elle la renvoie à l'autorité judiciaire compétente : le tribunal coutumier (*cf.* J. Caillé, 1948 : 84-86).

Ici, une précision s'impose. La section pénale coutumière a peut-être la capacité de juger les actions blâmables des caïds et peut éventuellement requérir ou du moins proposer la révocation de leurs auteurs, mais elle n'a pas le principe élémentaire distinguant la justice de l'injustice, à savoir l'impartialité du jugement. Elle ferme les yeux sur les diverses atteintes que le caïd et ses subordonnés portent à la masse paysanne ; atteintes au premier plan desquelles se tient la spoliation. Elle ne sanctionne évidemment que les actes présumés dangereux pour la stabilité politique comme, par exemple, le retournement de quelques-uns de ces agents contre le régime du protectorat ou leur connivence avec l'Armée de libération ou toute autre force luttant pour l'Indépendance. D'après la tradition orale et certains écrits, rares sont les caïds révoqués à cause de leurs opinions et opérations anticoloniales. En dernière analyse, la haute juridiction pénale coutumière cautionne la justice caïdale (féodale) ; c'est-à-dire l'arbitraire.

Chez les Zemmour, rapporte J. Caillé (*ibid.* : 94), le caïd – et c'est une exception à la règle suivie en « pays de coutume » – peut statuer sur les différends personnels de moindre importance concernant les questions civiles, mobilières ou commerciales. Il a le pouvoir de réconcilier les plaideurs, de juger l'affaire ou de la renvoyer devant l'instance compétente en matière civile : le tribunal coutumier. Selon cet auteur, les autorités politico-judiciaires du protectorat, qu'il désigne par le pronom personnel indéfini « on », justifient ce fait aussi curieux qu'aberrant par l'idée que le nombre des litiges à traiter déborde la capacité juridictionnelle des tribunaux coutumiers. Dit autrement, l'aptitude du caïd à connaître des causes civiles, si peu importante puisse-t-elle être ou paraître, ne peut bien entendu qu'étendre le champ de ses attributions–déjà considérables.

[1] On trouvera la liste complète de ces affaires dans l'ouvrage d'A. Plantey (1951 : 49).

En tant qu'agent d'autorité établi et confirmé dans la charge de juge, le caïd absorbe pour ainsi dire une bonne partie de la juridiction des organes directeurs de la tribu, à savoir la compétence en matière pénale. La translation systématique d'une telle compétence au profit du corps caïdal, et de la section pénale coutumière du Haut-Tribunal chérifien, constitue l'un des actes destructeurs de l'activité et du fonctionnement de l'assemblée dirigeante. Notons au passage que le processus de la destruction de cette assemblée (et d'autres institutions tribales), dynamisé depuis l'introduction en foule des mécanismes et méthodes juridico-politiques de la colonisation, ne se limite pas à la zone soumise à l'application du droit communautaire amazigh. Cela concerne également les régions régies par la loi islamique[1].

Le transfert de la compétence pénale de la *djmaêt* au profit du caïd et du Haut-Tribunal, fait partie intégrante des actions et stratégies centralisatrices du Makhzen – soigneusement élaborées ou renforcées et menées par le protectorat. En effet, selon les desseins politico-administratifs de la colonisation, l'appareil makhzénien (étatique) ne saurait être centralisé qu'en s'appropriant, entre autres éléments permettant le monopole et le contrôle de la violence, le pouvoir de rendre la justice et de gérer tout le système judiciaire. Ce pouvoir, l'État se l'approprie et, par conséquent, surclasse ses dépositaires traditionnels au niveau local, voire régional : les instances tribales.

En récompense à leur ardente participation au maintien de l'obéissance tribale et à la réalisation de l'entreprise coloniale, le caïd (ou le *khalifa*) et le *cheykh* jouissent d'une grande liberté d'action solidement épaulée par les autorités locales, régionales et centrales du protectorat. D'où l'abus de pouvoir et tout ce que cela engendre : corruption, injustice, spoliation, etc.[2]. Les propos suivants, souvent tenus par les Ayt Oumalou du Haute-Atlas à l'administrateur René Euloge qui déclare les avoir édulcorés, traduisent bien cet état de fait.

> « Vous donnez aux classes laborieuses du pays l'impression de les abandonner d'un cœur léger entre les griffes des chefs indigènes (caïd et *cheykh*). Vous n'êtes plus pour elles les bienfaiteurs miraculeusement survenus alors qu'elles avaient perdu à jamais l'espoir en des jours meilleurs, mais seulement des complices, au lieu de libérateurs, faisant la sourde oreille aux cris des victimes et fermant les yeux sur les pires excès ; des complices

---

[1] Sur l'effondrement de la *djmaêt* dans ces régions, voir par exemple Paul Pascon (1965 : 74-77) et Ahmed Lahlimi (*art. cit. :* 36).

[2] Une telle situation ne saurait être occultée par le discours idéologique de ce genre : « le pouvoir donné aux cadres français vivant au milieu de la population a fait du protectorat la seule véritable "démocratie populaire" qui ait jamais existé » (H. de La Bastide, 1985 : 51).

redoutables, puissamment armés pour briser tout soulèvement populaire et maintenir les traditionnelles tyrannies » (1952 : 24)[1].

Allant dans le sens de R. Euloge, J. Couleau rapporte :

> « Dans le Maroc des plaines en particulier, celui où la tribu avait subi les plus fortes atteintes, il n'était guère de paysan qui, questionné sur les caïds, [...], ne répondait d'abord sur le fait qu'ils "mangeaient" [spoliaient] plus ou moins leurs administrés » (1968 : 84).

Dans la région des Zemmour, comme partout ailleurs dans les plaines et les montagnes marocaines, le caractère arbitraire ou despotique du régime caïdal reste vivace dans les souvenirs des ruraux ayant connu le joug de la colonisation. Mais, si soutenu soit le caïd de la période coloniale, devons-nous souligner, son autorité politique, tout comme le pouvoir colonialiste des agents centraux, régionaux et locaux du protectorat, commence à s'écrouler au lendemain de l'Indépendance.

Deux faits expliquent l'effondrement de la politique du *caïdalisme* : 1) l'alliance de l'Armée de libération (opposant farouche à l'institution caïdale) avec les masses paysannes frustrées par les caïds et leurs subordonnés, 2) le refus du Roi Mohamed V de se porter garant du maintien en place de ces agents dont certains ont participé à sa déposition et à son exil en 1953, et dont la majorité écrasante a servi au colonisateur d'instrument de lutte contre les mouvements de libération. Ainsi, la quasi-totalité du corps caïdal formé sous l'occupation est complètement renouvelée.

Recrutés dans les rangs de l'Armée de libération notamment, puis sortis de l'École des cadres de Kenitra (après 1965), les nouveaux caïds, à l'inverse des anciens, sont des fonctionnaires du Makhzen et ne sont pas immanents à la (ou aux) tribu(s) dépendant de leur commandement. Le plus souvent, ils sont issus du milieu urbain et dépourvus de toute connaissance de nature sociologique ou, tout au moins, ethnographique du monde rural. Séduit, voire obnubilé par la nouvelle manière d'administrer, à laquelle il est mal préparé, le nouveau caïd s'installe dans l'imitation aveugle du contrôleur civil et, pour diverses autres raisons, se trouve coupé des populations qu'il administre[2].

Si les anciens et les nouveaux caïds sont différents en maintes matières, ils ne sont pas cependant incomparables. Entre eux, il y a au moins un point commun. Ils sont tous les mandataires locaux de l'autorité supérieure ; les

---

[1] Le texte de R. Euloge respire l'esprit paternaliste de type colonial, certes ; mais il contient des vérités éclatantes sur les abus de l'Administration du protectorat et les excès du régime caïdal.

[2] Pour l'analyse détaillée de l'écroulement du vieux système, d'une part, et du rapport d'incompréhension entre les nouveaux caïds et leurs gouvernés, d'autre part, voir R. Leveau (*ibid.* : 18-25, 44-52).

premiers sont utilisés par l'État du protectorat, les seconds servent l'État de l'Indépendance. En tant que tels, les uns et les autres constituent incontestablement au niveau rural l'armature de la centralisation politico-administrative et la force exécutrice des décisions, desseins, directives, lois et règlements du pouvoir central. D'où le renforcement accru de l'autorité caïdale : institution étatique qui absorbe ou corrode l'assemblée dirigeante. En d'autres termes, l'État surclasse puis élimine de manière progressive la *djmaêt* quant à la gestion de la violence, la résolution des conflits et l'instauration de l'ordre et de la sécurité.

L'omniprésence du pouvoir central se fait sentir à la campagne plus qu'en ville. Ce n'est pas étonnant. La domination de la paysannerie (80% de la population totale en 1956) signifie la maîtrise de tout le système politique marocain ; elle est sans nul doute un élément capital pour l'ordre public et la stabilité politique du Royaume (R. Leveau, 1985 : 7-13). En vue de cette domination, entamée à l'aube du protectorat et prolongée après l'Indépendance, on a non seulement évincé l'assemblée dirigeante, mais aussi détruit ou déstructuré les anciennes forces structurantes du monde rural : chefferie, juge communautaire, instance théocratique, etc. Dans le milieu rural, où se manifeste la réalité d'un centralisme poussé à l'extrême, l'État s'empare du monopole de la violence et s'attribue le rôle de tout gérer. Voici, au sujet du rapport État/paysannerie au Maroc, l'avis de l'un des spécialistes de la campagne marocaine :

> « Pour avoir lutté durant de nombreux siècles contre le tribalisme, pour avoir conçu la vie politique comme un système hiérarchique, l'État a ravalé tout citoyen au niveau d'exécutant. Par suite chaque paysan se considère comme déchargé de toute responsabilité, de toute initiative et renvoie à l'administration l'ensemble de ses problèmes et les plus menus de ses besoins » (P. Pascon, 1980 : 21).

Devant ces changements relativement hâtifs, reposant en milieu rural sur la collaboration étroite du caïd dont la mission prioritaire et la plus exigeante se résume dans le propos suivant : « la recherche des infractions doit être rapide et la répression sévère » (H. Hersé, *op. cit.* : 31), la *djmaêt* se trouve être privée de son pouvoir qui en fait une force concurrente de l'État quant au contrôle et à la gestion de la violence : celui de trancher les litiges pénaux les plus sérieux (coups et blessures, viol, vol, etc.), excepté l'affaire de meurtre.

Toutefois, la substitution de la « justice » caïdale à la législation communautaire (injustement qualifiée de pratique archaïque) participe de la politique de « détribalisation ». C'est-à-dire la démolition systématique des structures tribales qui gênent l'affermissement des institutions étatiques au niveau local. Engagée avec méthode depuis les premières années du protectorat, cette politique se poursuit après l'Indépendance sous le

commandement bien structuré du ministère de l'Intérieur. Elle a pour domaine d'application l'unité administrative de base instaurée en 1959 : la commune rurale[1], pourvue d'un conseil et d'un président.

En droit, le conseil communal (élu au suffrage universel) et le président de la commune (élu par les conseillers) à la campagne, comme ceux des milieux urbains, bénéficient depuis la réforme de 1976 de larges pouvoirs afin de gérer au mieux les affaires de leur collectivité[2]. Mais dans les faits, ils ont beaucoup moins de marge que leurs homologues citadins pour agir. Cela tient à moult difficultés : la carence en hommes expérimentés, l'insuffisance d'équipements infrastructuraux, le manque de ressources pécuniaires[3], … et principalement l'omniprésence de l'État ou plus précisément la tutelle pesante (toute-puissante) du ministère de l'Intérieur par l'entremise de l'autorité locale : le caïd.

En 1960 et surtout en 1976, le législateur réduit davantage le champ des prérogatives caïdales au bénéfice du président du conseil communal. Seulement, dans la pratique, le caïd reste fort influent à l'intérieur de l'entité infra-provinciale (le caïdat : circonscription contrôlant une à trois communes) placée sous sa compétence. Officier de police judiciaire, il exerce pleinement ses attributions : exécution des lois et règlements en vigueur, surveillance des administrés, maintien de l'ordre et de la sécurité publics, délivrance d'autorisations pour obtenir un prêt de crédit agricole, un passeport, des explosifs, un permis de port d'arme…, conseil et assistance technique et/ou administrative, ingérence dans les consultations électorales, etc. (*cf.* Rousset, 1991 : 162-165, 1992 : 111 ; Claisse, 1992 : 294-295).

L'influence du caïd demeure vivace en vertu non seulement de la législation, mais encore de la tradition : à la demande des gens, il continue d'arbitrer ou de régler les litiges personnels courants en matière notamment des biens

[1] Comme toutes les communes rurales issues du premier découpage territorial (1959), celles des Zemmour (au nombre de 16) ont pour base les sous-unités administratives coloniales calquées sur la répartition spatiale des tribus. Signalons que ce découpage est loin de satisfaire tous les élus communaux. Exemple : les représentants des Ayt Belkassem, composant avec ceux des Ayt Ouahi la commune de Khemis Sidi Yahya, le contestent en 1979 parce qu'ils le trouvent préjudiciable aux intérêts de leur groupe. En 1981, ils envoient une lettre au ministre de l'Intérieur, lui demandant la création de leur propre commune (*cf.* H. Rachik, 1988 : 65-66). 16 ans après cette revendication, 8 nouvelles communes – celle des Ayt Belkassem comprise – ont vu le jour.

[2] Sur l'organisation communale (élection, fonctionnement, statuts…) et les prérogatives juridiquement attribuées au conseil et au président, voir par exemple M. Rousset (1991 : 95-110).

[3] Constat du colloque national organisé en juin 1989 sur les collectivités locales (*in* M. Rousset, *ibid.* : 105).

mobiliers et immobiliers. Si l'on recourt très souvent au caïd plutôt qu'au tribunal, c'est parce que « la justice, même communale, est généralement considérée [non à plaisir] comme complexe, lente, lointaine et coûteuse » (A. Claisse, *ibid.* : 295).

Sur le plan pratique, justement, le point fort du droit communautaire amazigh réside dans la clarté et la rapidité de la procédure. La sentence est rendue peu de temps et non pas des décennies après avoir saisi l'instance compétente. C'est donc, en raison de la lenteur du tribunal, d'une part, et de la complexité procédurale et des frais de justice, d'autre part, que les populations du milieu rural (berceau de la coutume) préfèrent encore et d'abord saisir le caïd (agent d'autorité) plutôt que le juge étatique.

Cela ne signifie absolument pas que le droit communautaire a entièrement disparu des mécanismes pondérateurs de l'organisation socio-économique dans les régions amazighes. A l'échelle locale, les règles coutumières subsistent toujours ; elles continuent de régir et réguler les actes des justiciables dans divers domaines, entre autres : la gestion des terres collectives et le partage de l'eau d'irrigation.

Pour tout dire, la commune rurale sert au fond de cadre exécutif et de support organique à l'enracinement de l'hégémonie étatique au niveau de la campagne, à la « makhzénisation » du génie tribal ou, si l'on préfère, à l'étatisation de l'esprit paysan. Toujours en état de fermeté constante (croissante), l'action d'étatiser les mentalités concoure nécessairement à la consolidation du sentiment de l'idée que l'État et la nation sont inséparables.

Le sentiment de l'union nationale, fabriqué sous le protectorat avec des images et symboles héroïques du patriotisme ancestral, n'a pas fait qu'entraîner – de manière directe ou indirecte – la lutte armée et l'action politique anticoloniales et déclencher la culbute de la colonisation. En mobilisant des résistants un peu partout au Maroc, en instaurant des alliances de partis et une coalition de résistance active entre les villes et les campagnes, en touchant différentes couches sociales autant rurales que citadines, il a fragilisé, souvent indirectement, les vieilles solidarités tribales anti-makhzéniennes. Ce sont non pas les lignages d'une tribu, ni les tribus d'une confédération, ni non plus les confédérations d'une région, mais les forces motrices et résistantes de la société globale à l'occupation coloniale que rapproche et soude le besoin impérieux de s'en libérer.

2. Du juge communautaire au tribunal coutumier

Pour désigner le juge communautaire, les Zemmour, bien que le mot *anzzarfu* soit connu dans leur parler, usent du terme ⴰⵏⵃⴽⴰⵎ *anḥkam* (de l'arabe حكم *ḥakam* : arbitre). L'exercice de la fonction de jugement (ou d'arbitrage) exige, d'abord, une parfaite connaissance des règles

coutumières[1] et, ensuite, un certain nombre de qualités comme la bonté, la droiture, l'équité et la sagesse. Le juge a pour charge de vider les litiges opposant des parties (ou plaideurs) au sujet du partage d'une succession, de l'empiétement sur un terrain, de la location des terres de culture, de la vente d'un bien meuble ou immeuble, etc.

Lorsqu'un litige doit être porté devant le juge communautaire, il appartient au demandeur et au défendeur ou à leurs répondants (ⵉⵎⴰⵙⴰⵢⵏ *imasayen*) respectifs de le choisir parmi des personnes de moralité qui sont au fait de la coutume. Afin que chacun des garants puisse mieux exécuter la tâche qui lui incombe, il est désigné non pas par son client mais par la partie adverse. Cette tâche consiste, entre autres, à fixer la date de la comparution, faire comparaître la personne par lui cautionnée, écouter les témoins, et assurer l'application de la sentence.

Pouvant être choisi aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du lignage ou de la tribu des parties en conflit, le juge communautaire rend le jugement en présence des répondants. En cas de besoin, il peut consulter d'autres juges et s'inspirer de leurs conseils ou les adopter purement et simplement, mais lui seul est compétent pour juger le différend et infliger la peine. Si l'un des plaideurs en conteste le verdict, il a la possibilité de choisir un deuxième arbitre puis un troisième. La décision de ce dernier est souveraine ; elle est sans appel (*cf.* H. Bruno, 1922 : 188-191). Mais auparavant, dans l'impossibilité de produire des témoins, il y a recours au serment[2] (ⵜⴰⴳⴰⵍⵍⵉⵜ *tagallit*) : principale épreuve judiciaire, qui « est d'un usage très répandu dans la procédure berbère. » (A. Plantey, 1951 : 253).

Le serment judiciaire amazigh (pivot de *preuve* en droit communautaire, à défaut de témoins) revêt un caractère collectif ou plural. G. Marcy (*ibid. :* 68, note 5) et J. Berque (1978 : 330) y voient une véritable *ordalie* ! Il est d'ordinaire prêté sur le tombeau (ou au nom) d'un saint local ou régional et, parfois, national. Le choix de l'édifice cultuel s'effectue d'un commun accord entre les parties en conflit. Au jour fixé pour la prestation du serment, le défendeur doit se présenter devant le sanctuaire en compagnie d'un groupe de cojureurs (ⵉⵎⴳⴳⵉⵍⵍⴰ *imgguilla*) qu'il a choisi parmi ses proches agnats, dans la famille ou dans le lignage. Leur nombre, suivant la nature et le degré du brandon de la discorde, varie légèrement d'une tribu à une autre et oscille entre 5 et 100 hommes. Cent cojureurs, par exemple, sont fixés pour la dénégation du droit de propriété sur un terrain d'au moins

[1] La règle coutumière s'entend ici au sens de norme provenant de pratiques ancestrales ou traditionnelles et d'usages communs consacrés par le temps**.**

[2] Pour plus de détails sur la question du serment dans la coutume des Zemmour, voir G. Marcy (1949 : 71-80), maître de conférences de « droit coutumier berbère » à l'Ecole des Hautes Etudes Marocaines de 1930 à 1934.

6 hectares (G. Marcy, *op. cit. :* 160). Au sujet de la variabilité de ce nombre, considéré de façon générale, J. Berque écrit :

> « Sans doute, dans tout le domaine berbère, le taux de cojureurs est proportionnel, en gros, et par tranches, à l'importance qualitative de l'intérêt débattu. Mais il s'agirait chez les Zemmour d'une proportion avant tout quantitative, basée sur la superficie du champ. » (1949 : 11).

À titre d'illustration, G. Marcy cite quatre affaires interfamiliales : 1) contestation de la virginité d'une jeune mariée par le mari (*ibid. :* 102-103), 2) mauvais traitement de l'épouse (*ibid. :* 82, note 28), 3) dénégation de l'existence d'une union légitime entre un homme et une femme (*ibid. :* 114, note 84) et 4) désaveu de l'adultère (*ibid. :* 147, note 81). Chacune de ces affaires, signale l'auteur, concerne deux familles faisant respectivement partie des unités sociales suivantes : Kabliyine/Ayt Abbou, Ayt Ouribel/Ayt Abbou, Ayt Ichchou/Ayt Akka[1] et Kabliyine/Ayt Yadine.

Affaires	1	2	3	4
Cojureurs	25	10	10	100

Tableau 5 : **Type d'affaire et nombre de cojureurs**

En présence du demandeur et de certains membres de l'assemblée dirigeante, le plaideur, appelé ou plutôt astreint à prêter serment, prononce quelques formules sacramentelles comme :

- ⵓ ⵃⴰⵇⵇ ⵚⵚⴰⵍⵉⵃ ⴰⴷ, ⴰⴷ ⵄⵎⵓⴳ ⵥⵃⴼⴼⴰⵅ, ⵅⵎ ⵉⵚⵃⴰ ⵡⴰⵡⴰⵍ ⵏ …
  Par ce saint, que je sois aveugle et paralytique si les allégations de ... sont véridiques.
- ⵓ ⵃⴰⵇⵇ ⵙⵉⴷⵉ …, ⴰⴷ ⵉⵢⵉ ⵙⴱⵄⴷ ⵙⴳ ⵡⴰⵔⴰⵡ ⵉⵏⵓ ⴰⵏⴽⵜ ⵎⴰ ⴳⴱⵄⴷ ⵓⵊⵏⵏⴰ ⵙⴳ ⵡⴰⴽⴰⵍ ⵅⵎ ⴳⵉⵅ ⴽⴰ.
  Par Sidi *(Monseigneur) ..., qu'il m'éloigne de mes enfants autant que le ciel l'est de la terre si j'ai fait quelque chose.*

Les cojureurs, quant à eux, sont en règle générale dispensés de la prestation du serment. Sinon, ils se bornent à répéter :

- ⵓ ⵃⴰⵇⵇ ⵚⵚⴰⵍⵉⵃ ⴰⴷ (ⵓ ⵃⴰⵇⵇ ⵙⵉⴷⵉ…), ⴰⵢⵏ ⵉⵏⵏⴰ ⴼⵍⴰⵏⵏ ⵉⵚⵃⴰ.
  Par ce saint (par Sidi*...), ce qu'affirme Untel est vrai.*

Dans le serment collectif, il y a l'idée « de faire peser sur la tête de l'éventuel parjure et de tous les membres de sa famille [ou de son lignage] qui ont juré

[1] Les Ayt Ichchou et les Ayt Akka sont de la tribu kotbiyine.

avec lui la malédiction justement redoutée du marabout » (G. Marcy, *op. cit. :* 76).

Le serment étant accompli dans les normes, tout rentre dans l'ordre. Toutefois, au cas où l'accusé est vraiment fautif, il se rétracte et passe aux aveux. Car, à ses yeux et pour tous les Marocains s'adonnant au culte des saints et croyant en leur effluve sacré ou pouvoir surnaturel, il est extrêmement dangereux de commettre un faux serment : le parjure s'attire tôt ou tard les foudres de la justice divine.

Toujours est-il que la procédure judiciaire en matière civile a connu un ébranlement sans précédent, des transformations qui ont abouti à la déstructuration puis à la disparition de la judicature du juge communautaire au profit d'une institution étatique, coloniale : le tribunal coutumier.

Ce tribunal est peut-être l'une des œuvres les plus contestées de la colonisation au Maroc, qui a produit le plus de bruit. Sa création s'inscrit dans le cadre du vaste projet colonial connu sous le nom de « politique berbère ». Forgée de toutes pièces sinon de données faussées ou d'une fausse évaluation des réalités marocaines, cette politique s'appuie sur l'idée que la population marocaine reste un « bloc berbère » fort partiellement arabisé et très superficiellement islamisé[1] et que, dans le grand intérêt de l'État « protecteur », la composante amazighe doit impérativement être tenue à l'écart de la langue arabe et de la religion musulmane.

Dès le premier contact, en 1913, avec les tribus amazighophones du Moyen-Atlas où il dirige les opérations de la conquête militaire, le général Henrys – dans son compte rendu à la Résidence générale, daté du 3 mai 1914 – demande la mise en place d'une politique consistant à gouverner les Imazighen suivant leurs traditions et coutumes ancestrales : c'est un précieux bénéfice pour le protectorat (*cf.* Ch.-R. Ageron, 1971 : 62-64). Souscrivant au contenu de ce compte rendu, le futur Maréchal Lyautey, en sa qualité de Résident général, fait signer au Sultan Moulay Youssef (1912-1927) le dahir du 11 septembre 1914, dont l'article premier stipule :

> « Les tribus dites de coutume berbère sont et demeureront régies et administrées selon leurs lois et coutumes propres sous le contrôle des Autorités »[2].

[1] Sur les Zemmour et le Souss, Querleux et J. Ravennes écrivent respectivement : « Trop insuffisamment arabisés, pour ainsi dire complètement illettrés, ils ne pouvaient, de par leurs origines et leur tempérament, prendre qu'une teinte très superficielle de l'islamisme » (1915 : 61) ; « C'est l'antique pays berbère qui n'a jamais eu de langue écrite [!], et que ni l'Arabe, ni sa religion n'ont vraiment pénétré » (1929 : 122).

[2] Pour le texte intégral de ce dahir, *cf.* H. Hersé (1935 : 13-14).

Une fois que ce dahir est promulgué, la réforme judiciaire commence. Réforme ? Modification arbitraire de la justice civile coutumière, plutôt. Le point de départ du bouleversement de la législation ancestrale est la circulaire du 22 septembre 1915. Établie à partir des coutumiers amazighs recueillis par Henri Bruno (contrôleur civil à ce moment-là) pendant une mission d'enquête dans des tribus de la région de Meknès, cette circulaire reconnaît l'existence de la *djmaêt* et en fait la juridiction ordinaire en territoire amazighophone. Des années plus tard, après plusieurs essais et remaniements par simples décisions administratives, on dénomme la *djmaêt* « jmaâ administrative » puis « jmaâ judiciaire » et finalement « tribunal coutumier ». Quelles sont donc les transformations décisives introduites dans le droit amazigh et quel impact ont-elles sur les attributions des agents traditionnels chargés d'appliquer la coutume locale ?

En matière civile, la circulaire qui vient d'être citée maintient la juridiction de l'arbitre communautaire (*anzzarfu*) et la faculté des plaideurs à le choisir unanimement. Celui-ci juge les litiges devant la *jmaâ administrative :* assemblée composée des délégués d'*isun* (douars), désignés selon les usages locaux mais avec l'agrément des autorités du protectorat, assistée d'un secrétaire interprète (civil ou militaire) commis à l'enregistrement en français des jugements rendus et censée gérer les affaires du groupe immédiatement inférieur à la tribu : ⵉⵖⵚⵚ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ *iɣṣṣ akswat* (macrolignage). En cas de mésentente entre les parties intéressées, ladite assemblée nomme d'office un juge communautaire pour vider le différend.

Cependant, les autorités locales de contrôle n'adhèrent pas à l'idée du libre choix d'un arbitre comme juge par le défendeur et le demandeur ; elles sont et militent pour le principe que la *jmaâ administrative* (institution de leur création) s'occupe du règlement des litiges et juge en premier et dernier ressort. Ce qui gêne l'application de la circulaire résidentielle du 22-09-1915 et implique un fait sans précédent dans l'histoire du droit coutumier marocain : l'instauration en 1924 de la *jmaâ judiciaire*[1], soit 44 ans après sa suppression en Algérie (grande Kabylie).

Pur produit d'actes et de mesures administratifs, la *jmaâ judiciaire* se compose ordinairement de 7 à 10 notables qui, nommés (et remplacés ou révoqués) par arrêté viziriel (résidentiel, en réalité) ou par le chef de région, désignent un président parmi eux – sous l'égide de l'autorité de contrôle. Elle fonctionne à la manière du tribunal : instruction, audience, délibération,

[1] Les éléments de ce paragraphe et du paragraphe suivant sont puisés dans les textes d'H. Hersé (*ibid.* : 55-65), de J. Caillé (*op. cit.* : 80-82), d'A. Plantey (*op. cit.* : 202-206), de Ch.-R. Ageron (1968 : 284, 1971 : 67-70).

sentence, inscription par un secrétaire[1] des verdicts sur un registre procès-verbal, etc. Compétente au civil et au commercial, elle connaît des questions litigieuses concernant le statut personnel, successoral et immobilier. De plus en plus accrue, cette compétence affecte ou, mieux, corrode la juridiction de l'arbitre communautaire : elle la surclasse, l'écarte et la supprime. Au mois de janvier 1929, soit dit en passant, on compte 72 *jmaâs judiciaires* qui exercent pleinement leur pouvoir sur un tiers environ de la population des régions « pacifiées ».

Toutefois, posé aux « réformateurs » des lois coutumières, un problème crucial reste à résoudre : la légalité de la *jmaâ judiciaire*. Celle-ci existe dans le fait mais pas en droit, puisqu'elle repose exclusivement sur une suite de circulaires, de lettres et de notes résidentielles. Pour lui conférer un fondement (un caractère) légal, il faut la consacrer par un texte législatif. Sa consécration est en fait un des objectifs (ou prétextes) politico-juridiques de la promulgation du dahir sultanien du 16 mai 1930, maladroitement ou injustement surnommé « dahir berbère » par ses soi-disant opposants. Contenant huit articles seulement et concernant le domaine civil aussi que pénal, ce dahir, modifié par celui du 8 avril 1934 à la suite de réactions violentes, légalise la *jmaâ judiciaire* et lui donne une nouvelle appellation : le *tribunal coutumier*.

En 1934, la circonscription des Zemmour renferme huit tribunaux de première instance (Ayt Hakem, Houderrane, Messaghra-Ayt Yadine, Ayt Ouribel, Ayt Zekri, Kabliyine, Ayt Jbel Doum, Ayt Amar[2]) et un tribunal d'appel[3] ; les premiers tiennent audience tous les quinze jours, le second une fois par trimestre. Chacun de ces tribunaux coutumiers comprend des membres titulaires (4 à 9) et suppléants (3 à 5) choisis parmi les notables[4], un commissaire du gouvernement (le contrôleur civil) et un personnel de greffe (un secrétaire-greffier faisant en outre fonction de notaire, et des employés auxiliaires).

Doté d'attributions juridiques et notariales, le tribunal coutumier a la plénitude de pouvoir juridictionnel, excepté en matière pénale. Il statue sur les différends relevant du statut personnel ou successoral et sur les causes civiles ou commerciales, mobilières ou immobilières. Le tribunal de

---

[1] Remarque : dans le cas où ce secrétaire est officier ou contrôleur civil, il se substitue d'office au président de la *jmaâ*.

[2] En 1948, le tribunal coutumier des Ayt Amar se segmente en deux tribunaux dont le siège sera établi à Tifelt (*cf.* M. Lesne, 1959 : 427).

[3] Les tribunaux des Ayt Hakem et des Houderrane siègent à Tiddass, les autres à Khemisset.

[4] Sur la désignation, la composition et le siège des tribunaux coutumiers de la circonscription des Zemmour, voir H. Hersé (*op. cit.* : 66-67, 74).

première instance juge en premier et dernier ressort jusqu'à mille francs et en premier ressort uniquement, les cas dont l'intérêt dépasse ce taux. Le tribunal d'appel, dont la sentence est sans recours, traite les appels formés contre les jugements rendus par le tribunal de première instance. En première instance comme en appel, la procédure est quasiment la même : requête, citation, audience, instruction, jugement, exécution, frais de justice, etc.[1].

Le dahir du 16 mai 1930 légalise la mise en place des tribunaux coutumiers, sans aucun doute ; mais il ne légitime pas leur existence. Rendre légal ce nouvel appareil judiciaire, c'est à proprement parler officialiser la portée réelle de la politique coloniale qualifiée « berbère ». Politique que l'un des idéologues et techniciens du système colonial, R. Gaudefroy-Demombynes, résume comme suit :

> « Il serait en effet dangereux de laisser se former un bloc compact d'indigènes dont la langue et les institutions seraient communes. Il faut reprendre pour notre compte la formule suivie autrefois par le Makhzen "diviser pour régner". L'existence de l'élément berbère est un utile contrepoids à l'élément arabe dont nous pouvons nous servir vis-à-vis du Makhzen » (1928 : 119).

Et, pour clarifier et préciser davantage, l'auteur ajoute :

> « Cette politique consiste essentiellement à isoler artificiellement les populations berbères des populations arabes, en s'efforçant "de les rapprocher de nous dans le plan de leurs traditions" » (*ibid.* : 120).

L'officialisation de ce dessein politique, en 1930, produit exactement l'inverse de l'effet escompté. Elle renforce, pour diverses considérations, le rapprochement des populations que le colonialisme tente de séparer, réactive le patriotisme marocain plusieurs fois centenaires (voir M. Chafik, 2000 : 58-59), fait connaître sur la scène internationale le tout jeune Mouvement nationaliste et ses revendications pseudo-patriotiques[2] et provoque aussitôt une protestation bruyante de la presse et des associations anticolonialistes dans le monde musulman et, deux ans plus tard, l'opposition des partis et organisations de *Gauche* en France.

---

[1] Sur la composition, la compétence, la procédure et les attributions des tribunaux coutumiers en général, réglées par les arrêtés viziriels du 8 avril et du 15 septembre 1934, *cf.* J. Caillé (*op. cit.* : 86-104) et A. Plantey (*op. cit.* : 216-228, 244-260).

[2] Entre les patriotes et les nationalistes il y a une distinction fondamentale : les patriotes vouent un attachement profond à la terre de leurs ancêtres, à leur patrie (du latin *patria* : « pays du père ») et affichent très souvent leur volonté de la défendre avec des armes en cas d’agression extérieure ; les nationalistes instrumentalisent le fait national pour leur propre idéologie ou ambition politique.

Ces réactions internes et externes contraignent la Résidence générale à faire marche arrière et amènent l'échec relatif des mesures et visées isolationnistes du dahir de 1930 (*cf.* Ch.-R. Ageron, 1971 : 77-88 ; H. Chkounda, 1984 : 46-48). Cet échec peut s'expliquer, entre autres facteurs, par l'interprétation erronée du *bled siba* et du *bled Makhzen*[1], par l'interpénétration des populations amazighes et arabes due au mariage, au commerce ou à quelque autre relation sociale et par la propagande des nationalistes marocains contre la publication du dahir en question.

Il est une composante essentielle de ladite interpénétration, qui n'a jamais figuré sur la liste des faits habituellement considérés comme éléments explicatifs de l'échec partiel de la politique séparatiste coloniale : c'est l'institution de *taḍa*. Les groupes amazighs et arabes (lignages ou tribus) liés par le pacte de *taḍa*, devons-nous penser et soutenir sans risque d'erreur, ne peuvent logiquement que contester et combattre ensemble une telle politique, de même qu'ils se sont ligués à plusieurs reprises contre les expéditions punitives du Makhzen à l'époque précoloniale. Et ce, pour la simple et forte raison que leurs membres respectifs sont les uns pour les autres plus que des frères et sœurs, c'est-à-dire des saints et saintes (*cf.* H. Belghazi, 1998 : 146-148). Vouloir séparer par un simple décret des groupes de personnes attribuant une dimension sacrale au lien qui les unit, signifie tout simplement l'ignorance de la solidité de leur système relationnel.

En somme, à cause d'une fausse appréciation des relations amazigho-arabes au Maroc et d'une omission apparemment volontaire de la résistance historique des populations marocaines aux invasions séculaires, le dahir du 16 mai 1930 a permis non la concrétisation du célèbre dicton : « diviser pour régner », mais la divulgation d'une union de nature patriotique−en ville et à la campagne−et, surtout, d'une faiblesse de la puissance coloniale : le recul de la Résidence générale. C'est-à-dire l'abrogation des articles 1, 4 et 6 : le premier donne aux chefs de tribu le mandat de punir les délits commis par des Marocains de la « zone de coutume » et sanctionnés par un an de prison et mille francs d'amende, le deuxième accorde au tribunal d'appel la charge de juger les infractions plus graves ou celles accomplies par des membres du tribunal coutumier et le troisième maintient à la juridiction française la compétence de réprimer les crimes perpétrés dans les régions

[1] Pour les théoriciens imprudents de la colonisation, en l'occurrence les tenants et partisans de la « politique berbère », le *bled siba* (« territoire dissident ») s'oppose au *bled Makhzen* (« territoire soumis ») : le premier contient les populations de langue amazighe, régies par le droit communautaire, superficiellement islamisées et amoureuses de la liberté, de la démocratie et du pouvoir temporel ; le second englobe les populations de langue arabe, administrées par la loi islamique, profondément islamisées et soumises au pouvoir spirituel, despotique et arbitraire du Sultan originaire de l'ethnie arabe et défenseur de l'Islam.

amazighophones (*cf.* H. Hersé, *op. cit.* : 33-35). En conséquence, le pouvoir juridictionnel des chefs de tribu est attribué aux caïds ; celui du tribunal d'appel et de la juridiction française, à la section pénale coutumière du Haut-Tribunal chérifien.

Evidemment, ce recul ne signifie pas arrêt de la « réforme » du régime juridique ancestral. Le tribunal coutumier demeure compétent au civil ; il continue de fonctionner et de se perfectionner jusqu'à la décolonisation. À en croire des auteurs de la colonisation, le maintien de ce tribunal s'explique par l'état de fait que l'un d'eux, le capitaine Deluc (commissaire du gouvernement dans la région des Zemmour), traduit ainsi :

> « Au reste, [...], peu de choses ont changé depuis les tout premiers jours de l'établissement du protectorat français au Maroc. Nous observons le même attachement des Berbères à leurs coutumes, le même acharnement à défendre leur particularisme et nous sommes convaincu de l'actualité des vues que, dès août 1914, le général Henrys exposait au général Lyautey dans un rapport magistral » (*op. cit.* : 37-38).

La création du tribunal coutumier brise le rôle de l'*anzzarfu* (arbitre ou juge communautaire). Elle élimine sa fonction conciliatrice et/ou arbitrale. Peu importe ici l'énumération des différents problèmes ordinairement portés autrefois devant lui ; problèmes d'ailleurs dont certains sont analysés, d'autres décrits ou maintes fois mentionnés dans les textes appuyant le présent travail. L'important est d'essayer de voir pourquoi les gens, qu'on présente comme étant obstinément attachés à leurs traditions, ne recourent plus à l'une des plus remarquables de leurs pratiques coutumières, à savoir l'arbitrage ou le jugement de l'*anzzarfu*.

L'abandon du jugement de l'*anzzarfu* résulte de la pénétration du phénomène de l'Administration moderne dans les pratiques et la conduite tribales. Conséquence directe ou plutôt partie intégrante du processus de la centralisation de l'État, ce phénomène, irréversible, prend progressivement de l'ampleur par divers et multiples moyens, en particulier l'application et l'usage des formalités écrites : actes de propriété, de partage, de vente, de crédit, de mariage, de divorce, etc.

Une remarque indispensable : chez les Zemmour, il y eut non pas une absence totale mais une extrême rareté des formalités écrites ; des familles, notamment dans la tribu des Ayt Abbou, possédaient des titres fonciers anciens – validés par le *qaḍi* (juge, magistrat musulman) de la ville de Meknès. C'est ce qu'atteste, entre autres, le rapport d'enquête : *Réponses à un questionnaire de la Résidence Générale*, élaboré en 1919 par G. Klein (officier-interprète). Concernant les actes de propriété terrienne, l'essentiel des résultats contenus dans ce rapport inédit, est cité par M. Lesne (1959 : 45-47).

Cela dit, au moment où le droit ancestral est encore vivace sous la colonisation, les affaires relevant de la compétence du juge communautaire peuvent toujours se régler indépendamment du nouveau système administratif, en vertu justement de la coutume. Toute personne connaissant les règles coutumières peut les résoudre ; seulement, sa décision demeure invalide vis-à-vis de la loi et risque d'être déniée à la première occasion par une tierce personne.

Le fait de désavouer la décision d'un arbitre communautaire s'est déjà produit. Les registres procès-verbaux des *jmaâs judiciaires*, conservés dans les locaux du tribunal de Khemisset et que nous avons plusieurs fois consultés, regorgent d'exemples de ce genre de désaveu. Afin d'éviter un tel risque et de se mettre à l'abri d'une éventuelle contestation, les administrés n'ont d'autre solution que de recourir au greffe : seule institution reconnue à l'époque coloniale pour dresser en « pays de coutume » les actes instrumentaires, juridiquement indéniables.

Peu à peu le document officiel s'impose, de haut en bas, à tous les niveaux de la hiérarchie sociale et devient, aux yeux de tout le monde, la plus authentique des preuves à fournir si besoin est. On n'est plus au temps de la preuve testimoniale ou de la parole donnée et respectée conformément aux règles coutumières. Depuis les « réformes » politiques et judiciaires opérées par/sous la colonisation, les gens, qu'ils soient d'une même famille ou d'un même lignage, ne font plus appel au juge communautaire ; ils recourent à l'agent d'autorité local : le caïd. Agent d'autorité que le régime colonial, rappelons-le, a substitué à l'assemblée dirigeante : *djmaêt*.

Concluons. Tout au long du 20ème siècle, les milieux amazighs n'ont cessé de voir leurs structures et institutions tribales de régulation se désagréger par l'effet de la centralisation excessive du pouvoir étatique. Dans ce mouvement irréversible de détribalisation inachevée, que soutient une forte imitation servile de vulgaires apparences du développement et de la modernisation[1], tombent en ruine les piliers centraux du droit communautaire : *anzzarfu* et *djmaêt*.

L'intérêt capital de la disparition de ces deux instances tribales ne réside pas dans la disparition en soi ; il est dans les actions qui l'ont provoquée, à savoir l'éviction ou la récupération des notables (force motrice de la tribu), la substitution du droit écrit (étatique) au droit communautaire (ancestral) et le renforcement du régime caïdal aux dépens de l'assemblée dirigeante. Certes, le droit écrit a battu en brèche le droit communautaire mais il ne l'a pas anéanti, ni enseveli. Autrement dit, l'utilisation généralisée des règles du premier, presque toujours en conflit manifeste avec la réalité des faits, ne veut pas dire anéantissement total des règles du second. Celles-ci existent

[1] Sur ce type d'imitation au Maroc, voir H. Belghazi (2000).

encore dans des pratiques locales, dans des textes – publiés et inédits – et dans la tradition orale. Un dernier mot : au Maroc et en Afrique du Nord, le droit écrit, pour mieux régir les rapports interindividuels et intergroupes et afin de gagner en force, doit en toute logique s'inspirer du droit communautaire.

4

Tatouage et tissage amazighs
Des pratiques locales à dimension universelle

Paru en 2017, dans
Ecritures et pratiques discursives amazighes
Publications de l'IRCAM

« Le temps n'est plus où une culture pouvait se tuer dans l'ombre, par la violence ouverte, et quelquefois avec l'acquiescement aliéné des victimes. »

Mouloud MAMMERI (2001 : 55)

L'universel existe dans le local. Ou encore, pour reprendre l'expression heureuse de l'écrivain et essayiste portugais Miguel Toga, « L'universel, c'est le local moins les murs »[1]. Au sens de l'auteur, ces murs se dressent entre les groupes (communautés ou sociétés) parce que leurs membres respectifs, élevés au sein d'une culture isolée du monde, ont tendance à omettre ou méconnaître l'existence d'autres cultures, parfois plus abouties que la leur.

Les murs dont parle Torga ne sont pas toujours bâtis de l'intérieur. L'histoire des civilisations et l'anthropologie historique nous ont enseigné qu'ils sont, à maintes époques et en divers lieux, imposés de l'extérieur. On les érige pendant la conquête directe ou indirecte d'un pays ou d'un ensemble de pays par un régime politique expansionniste. En raison des stratégies de domination, l'Empire ou l'Etat conquérant les établit entre sa culture et celle des populations conquises ; il valorise la première et dévalorise la seconde. A ce propos, le regretté penseur marocain Elmandjra était tout à fait fondé à dire : « quand une culture prend le pouvoir, elle essaie d'imposer son système de valeurs aux autres. » (2003 : 22).

Une évidence historique : plusieurs régimes politiques expansionnistes, pour lesquels l'Afrique du Nord avait un attrait de prédilection à telle ou telle époque, ont tour à tour dressé des murs et barrières devant (ou autour de) la culture amazighe en la qualifiant de « païenne », « archaïque » ou « sous-développée ». Qualifier ainsi une culture multimillénaire, ouverte et résistante, c'est en dernière instance tenter de la disqualifier, marginaliser ou minorer. Préoccupation majeure de ces régimes, la politique de « différencier en rabaissant », animée par une idéologie discriminatoire et, parfois, ostensiblement raciste, a produit les conditions de l'émergence et du développement de la minoration mais aussi de la dépréciation des pratiques et représentations ancestrales amazighes.

La minoration et la dépréciation de la culture amazighe sont développées à un tel point que les Imazighen ont fini par croire être inférieurs et douter de leurs manières de penser et d'agir. Bien davantage, et c'est apparemment une situation alarmante (choquante), ils ont tellement été dépréciés que la dépréciation s'est transformée en autodépréciation. Ceci est une réalité empirique qui se laisse facilement observer et que nul esprit doté de bon sens

[1] Ce bel aphorisme est le titre de l'un des ouvrages de Miguel Torga, paru en 1986.

ne saurait nier. Une réalité qui durera encore longtemps si les jugements de valeur qui l'ont produite et maintenue jusqu'ici ne sont pas relayés par des jugements de fait.

Bien entendu, en matière d'objectivation des phénomènes sociaux, la substitution des jugements de fait aux jugements de valeur n'est pas chose aisée, ni une mince affaire. Elle peut constituer l'objet principal d'une recherche socio-anthropologique de grande envergure, qui nécessite d'importants moyens humains et financiers. Cela dit, la présente communication se propose de placer sous le feu des projecteurs les produits du savoir-faire local ou régional relégués au rang des marques d'infamie ou des « arts primitifs » ; en l'occurrence, ceux qui ont une portée transnationale, une dimension universelle. Le cas du tatouage et l'exemple du tissage nous paraissent en être une parfaite illustration[1].

1. Constituants universels du tatouage amazigh

Disons d'abord qu'aucune équipe de recherche scientifique n'a encore pu situer avec exactitude l'origine spatio-temporelle du tatouage. Bon nombre de chercheurs qui l'ont abordé s'accordent à dire qu'il plonge ses racines dans la nuit des temps. En effet, selon les conclusions d'une série d'études pluridisciplinaires consacrées à la momie d'homme surnommée Ötzi[2], le plus ancien cas de tatouage connu remonte au néolithique. Il a été observé sur la peau du corps naturellement momifié – « (notamment sur les lombaires, les genoux et les chevilles) » (Müller, 2012 : 14) –, vieille d'environ 5300 ans BP (*Before Present*). La mort de « l'homme des glaces », estime la communauté scientifique, s'est produite vers 3500 avant l'ère chrétienne. Au-delà de ce repère historique, donc, une obscurité totale règne sur les débuts du tatouage. Quant au phénomène lui-même, une seule certitude s'impose : son existence est multimillénaire et sa pratique, planétaire.

Effectivement, le marquage intradermique se rencontre sur les cinq continents. On l'observe un peu partout dans divers pays du globe. Ce constat n'est pas nouveau, il est vieux de plus d'un siècle. Dans l'un de ses livres les plus connus, dont la première édition date de 1871, Charles Darwin écrit : « On ne saurait nommer un seul grand pays compris entre les

---

[1] Par *tissage*, tout comme par *tatouage*, nous entendons une pratique sociale (manière de faire, action socioculturellement exécutée et transmise au sein d'un contexte socioculturel donné) et son résultat.

[2] Ötzi a été fortuitement découvert en 1991 par un couple de randonneurs allemands, dans un glacier de l'Ötztal sis entre l'Italie et l'Autriche. Pour plus d'informations sur ce sujet, tirées des résultats de différentes analyses scientifiques, voir L. Renaut (2004) et M. Aquaron (2008).

régions polaires au nord, et la Nouvelle-Zélande au midi, où les indigènes ne se tatouent pas. » (1891 : 628). Sauf erreur d'interprétation, le biologiste anglais veut dire par là qu'il n'existe pas – ou très rarement – de peuple qui ne connaisse la pratique du tatouage.

Au Maroc, jusqu'à une période relativement récente (trois quarts de siècle tout au plus), le tatouage ancestral était en usage à l'échelle globale, dans les milieux amazighophones aussi bien qu'arabophones, mais plus à la campagne qu'en ville et beaucoup plus chez les femmes que chez les hommes[1]. Cependant, en moins de deux générations, il a connu une régression spectaculaire. Nous y reviendrons. A présent, tâchons de répondre à la question suivante. En quoi consistent exactement les constituants universels du tatouage amazigh ?

A l'instar des tatouages traditionnels (anciens et actuels), le tatouage amazigh est universel, d'abord, au sens humain du terme ; en tant que marquage corporel indélébile, il est commun à de nombreuses aires culturelles ou « zones civilisationnelles ». Son universalité réside ensuite, et surtout, au niveau de ce qu'il partage avec les tatouages de tant d'autres cultures, soit les techniques, les fonctions et les motifs y afférents.

Qui dit technique dit système. Si rudimentaire que soit une technique, elle prend l'aspect d'un système (Lévi-Strauss, 1973 : 20). En termes plus précis, « une technique est une action socialisée sur la matière » (Lemonnier, 1992 : 697) ; elle met constamment en œuvre des objets (ou sources d'énergie), gestes et représentations (*ibid.*). Comme actions humaines ou « productions sociales », les techniques peuvent être différentes alors que leur domaine d'application est (demeure) identique. Même les plus « naturelles », les plus « ordinaires » de nos actions : marche, reproduction, accouchement..., appelées techniques du corps, varient selon les sociétés ou les cultures (Mauss, 1985 : 367-371, 380-386). Sans doute est-ce aussi le cas des techniques de tatouage. Ces dernières ont en commun le fait de partager soit les mêmes outils et pigments, soit des outils et pigments distincts pour une même raison ou un même résultat : graver dans la peau un dessin durable, ineffaçable.

---

[1] Dans les sociétés anciennes et les sociétés dites traditionnelles – connues, « la femme est davantage tatouée que l'homme » (Renaut, 2008 : 1). Ceci est certes un fait général, universel, mais pas une règle absolue. Au Laos, par exemple, « où les hommes peuvent […] présenter un maximum de tatouages, le tatouage féminin est inexistant […] ou minime » (Bouteiller, 1953 : 519).

Les outils employés dans les techniques de tatouage où l'on n'a pas recours au dermographe[1], ont peu évolué au cours des siècles. Ils consistent généralement en un instrument perforant, fabriqué à partir de matériaux divers : bambou, ivoire, nacre, métaux, os, etc. Cet instrument se présente sous des formes variées. Dans la péninsule indochinoise (Birmanie, Cambodge, Laos…), on use d'un poinçon en acier terminé en trois ou quatre pointes acérées (Bouteiller, *ibid.*) ; dans le pacifique (Nouvelle-Zélande, Polynésie…), on emploie une sorte de peigne ou un petit râteau dont les dents, fines, sont en matière osseuse ou métallique (Duhaut, *op. cit. :* 29). Mais, somme toute, l'outil à tatouer traditionnel le plus répandu est visiblement l'aiguille en métal à extrémité pointue et piquante. Le nombre d'aiguilles utilisées n'est pas le même partout. Au Japon, on fait usage de plusieurs aiguilles liées en faisceau ; au Maghreb, on se sert habituellement d'une seule[2]. Signalons au passage que, dans la région des Zemmour (Maroc central), au temps où le tatouage s'y pratiquait encore largement, on utilisait, à défaut d'aiguille, une épine de cactus[3].

Qu'il soit pratiqué dans le Maroc central, en Alaska ou à Madagascar, obtenu au moyen d'une épine de cactus, d'une aiguille en nacre ou d'un poinçon en métal, le tatouage traditionnel, entièrement exécuté à la main, demande une certaine expérience. N'est pas tatoueur (ou tatoueuse) qui veut. En d'autres termes, le tatouage ancestral, même rudimentaire, exige une grande précaution afin d'éviter les infections ou pour en réduire les risques au minimum. Aussi requiert-il un bon doigté, une technique qui a fait ses preuves.

Depuis de nombreux siècles, il existe en Afrique du Nord plusieurs techniques de tatouage qui, comme partout ailleurs, consistent à introduire des substances colorées dans la peau. Mais une seule sera évoquée ici, à savoir la plus rodée et la plus répandue. Selon une collection d'études s'appuyant souvent sur les résultats d'enquêtes ethnographiques, menées dans divers lieux et milieux de l'étendue nord-africaine, on procède comme suit. Moyennant une aiguille emmanchée d'un morceau de bois ou de roseau et tenue à la verticale, la tatoueuse[4] effectue de fines piqûres en

---

[1] A titre informatif, le dermographe : appareil de tatouage constitué d'un certain nombre d'aiguilles attachées sur une barre avec un canon électrique, est inventé en 1891 par Samuel O'Reilly (Duhaut, 2008 : 30).

[2] En Tunisie, soulignent L. Bertholon et E. Chantre à partir de textes parus à la fin du 19ème siècle, le tatoueur se servait « de plusieurs aiguilles emmanchées » (1913 : 478).

[3] Son utilisation en guise d'outil à tatouer était également connue en Algérie (Laoust-Chantréaux, 1990 : 64) et en Tunisie (Bertholon et Chantre, *op. cit.*).

[4] Dans le nord de l'Afrique, le tatouage fait partie des activités féminines et c'est surtout aux vieilles femmes qu'il revient de tatouer. Cela ne signifie nullement que

suivant les contours du motif tracé au préalable à l'aide du noir de fumée[1], recueilli sur le cul d'un ustensile de cuisine au feu de bois (bouilloire, marmite, plat en terre pour la cuisson du pain, etc.)[2]. Elle frictionne de khôl ⵜⴰⵥⵓⵍⵜ[3] les parties du « champ opératoire » piquées, sur lesquelles des gouttes de sang perlent quelquefois. Puis elle les frotte avec de l'herbe d'orge ou de blé écrasée en vue de renforcer la couleur. Après cicatrisation totale des plaies provoquées par les perforations sous-cutanées, le pigment inséré entre l'épiderme et le derme prend une couleur bleuâtre[4].

Dans les milieux amazighs et arabes du nord de l'Afrique, la femme a la quasi-exclusivité du tatouage non seulement en qualité de tatoueuse, mais aussi en tant que tatouée[5]. Son corps est beaucoup plus décoré que celui de l'homme. En règle générale, les hommes se font incruster un seul dessin (souvent minuscule ou discret) sur le dos de la main, le poignet, l'avant-bras, le bras et, chez certains Amazighs du Maroc central, sur le lobe du nez ; les femmes, en plus de ces zones corporelles, se font tatouer plusieurs motifs (assemblés et/ou isolés) sur le dos mais, tout particulièrement, sur le visage (front, joues, menton), le cou, la poitrine, les cuisses, le bas-ventre, les jambes et les pieds.

Quelles que soient la texture et l'épaisseur de la peau, la partie du corps piquée (omoplate, cheville, doigt, sein…) et la taille du motif tatoué, la

---

les hommes n'exercent pas le « métier » de tatoueur. Ils s'y adonnent eux aussi, mais dans une proportion beaucoup moindre (*cf*. Gsell, 1927 : 14 ; Herber, 1927 : 522 ; Rivière & Faublée, 1942, 72-73 ; B. Belhassen, 1976 : 62).

[1] Dans le vocabulaire amazigh des Zemmour, le noir de fumée (ou la suie) se dénomme ⴰⵙⵍⵓ *aslu*, ⴰⴽⴼⴼⵓⵙ *akffus*.

[2] Les Inuits (peuple autochtone de l'Arctique) disposent d'une technique traditionnelle particulièrement ingénieuse, que Cécile Pelaudeix résume ainsi : « Les tatouages sont réalisés avec un fil enduit de suie et de graisse, et passé sous la peau avec une aiguille. » (2007 : 163).

[3] ⵜⴰⵥⵓⵍⵜ *taẓult* se dit d'une poudre minérale de couleur noire, grise ou bleue tendant vers le noir, utilisée pour embellir et/ou soigner les yeux. Faute de *taẓult*, on recourt à la suie.

[4] Aux yeux des arabophones maghrébins, affirme J. Herber, le tatouage est vert (اخضر) plutôt que bleu (ازرق). Il est vert par euphémisme : le vert est une « couleur heureuse », une couleur qui symbolise le bonheur (1931 : 73-74). Une telle affirmation semble erronée. Le fait susceptible d'expliquer l'usage du mot « vert » au lieu du mot « bleu » est fort probablement l'influence de l'amazigh sur l'arabe dialectal. Dans les divers parlers amazighs du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye), on désigne ces deux couleurs par un seul terme : ⴰⵣⴳⵣⴰⵡ *azgzaw*.

[5] Parmi les auteurs qui ont abordé la question du tatouage nord-africain, J. Herber paraît être le seul à avoir traité plus en détails les tatouages des différentes parties du corps : le pubis (1922), le pied (1923), la face (1946), le dos (1947), le cou, la poitrine et le genou (1949), et le bras (1951).

perforation épidermique, effectuée par la pointe de l'aiguille de façon traditionnelle, s'accompagne toujours de douleurs. Il n'y a pas de tatouage sans blessure, sans sang versé, sans inflammation. Le degré de la douleur dépend de la dimension et de la complexité du dessin. Plus le dessin est volumineux et complexe, plus l'opération est douloureuse. Dans des pays du Sud-est asiatique comme le Siam (actuelle Thaïlande), celui qui désire se faire réaliser des tatouages sur la presque totalité du cops, devrait de préférence être sous l'effet de la drogue afin de moins souffrir ; il « fume une dizaine de pipes d'opium, ou absorbe des pilules d'opium » (Bouteiller, *art. cit. :* 520). Faible ou intense, la souffrance physique n'est ni culturelle, ni ethnique ; elle est naturelle, innée. En ce sens, et peu importent les causes ou les conditions de son apparition, elle fait partie intégrante de la nature humaine ou, si l'on préfère, de l'essence universelle de l'Homme.

Blessure, douleur, inflammation, souffrance ont pour point commun d'être en rapport avec la violence ou d'y faire penser ; violence des piqûres de l'aiguille indéfiniment répétées lors de chaque séance, violence commise sur le corps que l'on désire décorer (transformer) pour telle raison ou tel objectif. Une violence qui se manifeste dans les termes mêmes servant à nommer le tatouage. Ce mot « vient du tahitien *tatoo*, de *ta*, qui désigne le bâton utilisé pour frapper la peau durant l'opération d'impression, et *tatau* qui signifie *marquer*, *frapper*, *blesser* ou *dessiner*. » (Paquet, 2015). En arabe, وَشَمَ (tatouer) veut dire piquer la peau avec une aiguille puis y insérer le noir de fumée de graisse (إبن منظور،ج 12، 2003: 638). En langue nippone, le tatouage s'appelle *horimono.* « *Hori* est la forme conjonctive du verbe *horu :* tailler, graver, sculpter, ciseler ; *mono :* chose, objet » (Pratte, 2007 : 101) ; combinés, *hori* et *mono* signifient « chose gravée », « chose ciselée » et, plus exactement, « chose tatouée » (*ibid.*). Les Amahuaca, Indiens vivant à la frontière du Brésil et du Pérou, lui donnent le nom de *muka* : amer, douloureux (Erikson, 1986 : 192). Dans le parler amazigh des Ayt Warayn (région de Taza), il se dénomme ⴰⴳⵣⴰⵎ *agzam* (action de couper, blessure, entaille)[1] ; dans celui du Rif oriental, ⵜⵉⴳⴳⴰⵣ *tiggaz* (pl. de ⵜⵉⴳⴳⵣⵜ *tiggzt* : scarification, incision), du verbe ⵉⴳⵣ *igz*, ⵉⴳⵣⵢ *igzy* : scarifier, inciser, tatouer (شفيق، 1993: ج 1: 594، ج 3: 423). En Kabylie, il se nomme ⴰⵛⵔⴰⴹ *acraḍ* et au Moyen Atlas, ⴰⵃⴷⵊⴰⵎ *aḥdjam*. Ces désignations émanent des mots arabes شرط (scarification) et حجامة (saignée).

Causant des douleurs souvent aiguës, accompagnées ou non de gouttelettes de sang perlant à la surface de la zone piquée, le tatouage sert, entre autres, à matérialiser un acte douloureux ou un événement tragique, à le rendre

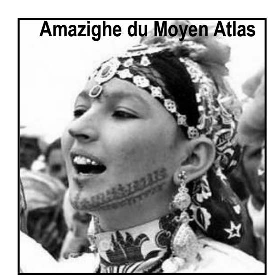
[1] Chez les Zemmour, le mot *agzam* veut dire par ailleurs sensation de déchirure dans des parties du corps (dos, genou…). Prononcé avec emphase : ⴰⴳⵥⴰⵎ *agẓam*, il signifie, dans le parler d'Izayan (Moyen Atlas), « déchirure, incision » dans la chair, produite par une ligature (Taïfi, 1991 : 175).

manifeste, à en fixer le souvenir. Comme témoignage difficilement réfutable sur le tatouage en tant qu’expression visible de la souffrance, issu de la tradition orale, voici deux vers aussi éloquents que révélateurs :

ⴰⴷ ⵓⵜⵖ ⴰⴽⴷⵊⴰⵎ ⵉ ⵜⴰⵎⴰⵔⵜ, ⴳⵔⵖ ⵉ ⵙⴼⴰⵇⵏ ⴷ ⵉⵥⴰⵙⵙⵏ ⵜⵉⵖⵓⵏⵉⵡⵉⵏ
ⵉⴷⴷⴰ ⵓⵔⴳⴰⵣ ⵉⵏⵓ ; ⵏⵖⴰⵏⵜ, ⵙⵖⵓⵙⵏ ⵉⵎⵏⴷⵉ ⵏⵙ, ⵜⵜⵛⵏ ⵓⵍⵍⵉ

Je tatouerai le menton [et] mettrai des attaches aux pieds et aux mains
Mon mari est parti ; ils l’ont tué, brûlé son blé et mangé ses moutons.





Photos 2-3 : **Tatouage facial de femmes amazighes**

Extraits d’un fragment de poème du Moyen Atlas, cité par Y. Aït Lemkadem (2001), ces vers parlent d’une fonction de tatouage que des milliers de femmes amazighes mettaient en œuvre au temps des invasions expansionnistes (génocidaires) qui déferlaient en vagues dévastatrices sur leur pays, à savoir la fixation ou la perpétuation du souvenir d’une peine extrême infligée au corps qui l’éprouve ; en l’occurrence, le corps de la femme[1]. En ces temps-là, et c’est justement à cela que renvoient les vers précités, la femme dont le mari était capturé, enchaîné et exécuté, se faisait tatouer le menton ou la partie faciale située entre les oreilles[2]. Ainsi, elle reproduisait symboliquement sur son visage la barbe de l’époux tragiquement disparu, perdu à tout jamais. Elle se faisait également réaliser des tatouages en forme d’anneaux autour des poignets et des chevilles, symbolisant de la sorte l’affliction due aux fers injurieux entravant les mains et les pieds du mari fait prisonnier par les forces occupantes (*ibid.*).

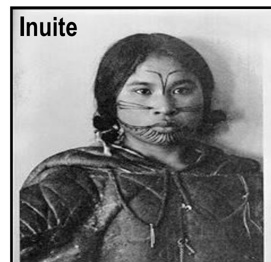
[1] De même que toutes les invasions à visée hégémoniste, celles conduites en Afrique du Nord n’étaient pas sans dégâts, ni méfaits ; lors de chaque invasion, il y eut exécutions sommaires d’hommes, destruction par le feu des cultures céréalières et pillage du bétail.

[2] Ces photos sont puisées dans les sites suivants :
http://tatou-compris.skyrock.com/3.html, (consulté le 20-04-2016)
www.fadma.be/tatouage-femme-amazighe-atlas, (consultés le 18-03-2015).

Le tatouage du cou-de-pied s'appelle en arabe dialectal marocain خلخال, « anneau ouvert » : bracelet de cheville en argent pour femme, ou گيد, « anneau fermé » : entraves d'animaux (*cf.* Herber, 1923 : 94). Ce dernier, en comparaison avec l'auteur des vers ci-dessus, avance une explication peu convaincante au sujet des tatouages entourant les chevilles ; il y voit non pas des entraves symbolisées, mais des « anneaux magiques » qu'il se plaît à interpréter « comme une barrière qui arrête les mauvaises influences » (*ibid.*).

Ceci étant souligné, il n'y a pas que des femmes amazighes qui se faisaient tatouer sur le visage un dessein représentant une partie de la pilosité faciale : la barbe, une caractéristique masculine, un signe de virilité. Les Aïnoues des îles Ryūkyū (Japon), les Inuites (Groenland) et les Maories (Nouvelle-Zélande), comme en témoignent les photos ci-dessous[1], portaient des tatouages sous forme de barbe, de moustache ou de bouc.







Photos 4-5-6 : **Tatouage facial de femmes étrangères**

Tout compte fait, le tatouage en forme de barbe appelle trois remarques. *Primo*, il ne date pas de la première résistance armée contre la colonisation française (1912-1934) comme d'aucuns le disent et le diffusent sur des sites web dédiés à la culture amazighe[2]. Plusieurs personnes de la région des

[1] Ces trois photos, en partant de gauche à droite, sont respectivement empruntées aux sites :

http://www.konbini.com/fr/inspiration-2/rencontre-avec-horiyochi-iii/

http://flickrhivemind.net/Tags/inuit.tatouage/Timeline

http://feels-escapes.over-blog.com/2015/01.le-tatouage-maori.html, (consultés le 14-11-2016).

[2] Sur l'un de ces sites, où il est question du tatouage allant d'une oreille à l'autre, on peut lire : « Le tatouage avait autrefois des fonctions esthétiques, il identifiait l'origine tribale des femmes ou conjurait le mauvais sort. Sous le joug de l'envahisseur français, il devint subitement le symbole de la souffrance et de la résistance du peuple opprimé. » www.wikimazigh.com/wiki/Encyclopedie-Amazighe/.../Tatouage, (consulté le 25-03-2015).

Zemmour, dont l'âge varie entre 82 et 91 ans, nous ont révélé que leurs grand-mères étaient tatouées d'une oreille à l'autre. La grand-mère de la plus âgée de ces personnes devait avoir, au moins, une vingtaine d'années en 1910. A cette époque, on tatouait les filles dès leur puberté ou leurs fiançailles et on les mariait vers l'âge de 16 ans. Ce qui signifie que le tatouage en question est bel et bien antérieur à l'envahissement français. *Secundo*, il n'est pas un signe de résistance, ni un symbole de souffrance pour toutes celles qui le portent. Dans la région susdite, avons-nous observé, certaines femmes portent ce type de tatouage. Et pourtant, elles sont probablement nées vers 1950, c'est-à-dire au cours des toutes dernières années de l'ère coloniale. *Tertio*, il a pour caractère commun avec les tatouages d'autres lieux et milieux non pas de simuler un attribut masculin, mais de commémorer un événement de malheur ou de marquer une situation de douleur. Dans un texte publié au début du 19ème siècle, il est écrit :

> « A Owaïh [Ile Hawaï], la tribu entière se tatoue en commémoration d'un homme illustre, d'un guerrier valeureux. Dans les Îles Marquises, lorsqu'un guerrier célèbre a le malheur d'être tué […], une de ses sœurs est obligée de se faire tatouer d'une bande qui traverse le visage » (Malte-Brun, 1811 : 263).

Au Tibet, en Inde, aux Etats-Unis et en Angleterre, pour ne citer que ces pays, nombreux sont les endeuillés qui gravent sur leur peau une inscription dessinée ou scripturaire en hommage au proche décédé : c'est le tatouage commémoratif. De même que celui-ci, le tatouage fixateur du souvenir d'un fait afflictif autre que le décès, se pratique dans divers groupements établis ici ou là sur notre planète et ce, à l'intérieur aussi bien des sociétés « traditionnelles » que des sociétés « modernes ». Pour la remémoration du drame de la déportation des juifs en Allemagne nazie – une remémoration instrumentalisée à des fins politiques et autres, dirait-on – des jeunes Américains israélites et des jeunes Israéliens se font tatouer sur leur avant-bras le numéro matricule tatoué sur l'avant-bras des déportés (leurs grands-parents) lors de leur arrivée dans les camps de concentration. De toutes les prisons du monde, des prisonniers sortent avec un tatouage remémoratif de quelque violence subie pendant leur incarcération. Soldats des casernes, prostituées des bordels et autres catégories sociales des milieux fermés ou marginaux se tatouent pour la même raison que celle des détenus. Un dernier exemple : au sein de différents peuples, il est des personnes qui s'impriment un tatouage en souvenir d'une souffrance due à une rupture amoureuse[1].

---

[1] Les informations contenues dans ce paragraphe proviennent des textes de J. Graven (1962 : 79, 84), Ch. Pudlowski (2012), L. Rezzoug (2013) et C. Tête (2013).

Commémorer ou remémorer un événement douloureux ou malheureux n'est évidemment pas la seule fonction que le tatouage amazigh du Moyen Atlas partage avec les tatouages d'autres régions du Maroc, du Maghreb et du reste de la terre. Dans bon nombre de civilisations et cultures, les tatouages ont en commun trois fonctions au moins : indication de l'appartenance ethnique ou sociale, prophylaxie ou protection magique et ornement du corps pour séduction. Trois fonctions qui sont attestées pendant l'Antiquité autour de toute la Méditerranée (*cf.* Renaut, 2008). Selon la documentation dont nous disposons, chacune de ces fonctions se trouve dans diverses parties des continents américain et asiatique et dans différentes îles du Pacifique[1]. Traitant la fonction esthétique du tatouage en Afrique du Nord, notamment en tant qu'excitant de la sensation ou de la sensibilité masculine, au même titre que les produits de beauté utilisés pour embellir le visage, B. Belhassen écrit :

> « [Imprimé] sur le front, le tatouage rapproche les sourcils, les allonge et donne au regard une profondeur qui fait oublier les imperfections du visage. Gravé sur le menton, il l'affine. Dessiné sur la face, il joue le rôle de masque érotique. Quand il se prolonge du menton au cou, il dissimule un goitre ou les méfaits de l'âge. Sur le bras, les doigts et les poignets, il donne au geste une légèreté et une délicatesse émouvantes. » (*art. cit. :* 67).

Pour le Dr J. Herber, auteur d'une importante contribution à l'étude des tatouages marocains en particulier et maghrébins en général, le tatouage du menton, comme d'ailleurs ceux du nez et du pubis, joue un rôle magico-religieux, prophylactique. Ils ont pour fonction première la prévention et la protection contre quelque génie malfaisant (ou fluide maléfique) pouvant posséder un corps en y pénétrant par les orifices (bouche, narines, vulve), avec l'air respiré (1922 : 41-42). Dans tous les textes de J. Herber, que nous avons pu lire (12 articles, dont 8 sont cités ici), la prophylaxie ou la « vaccination magique » (*ibid. :* 43, note 1) passe pour remplir une *fonction primordiale* des tatouages marocains. Elle constitue l'épine dorsale de l'explication que l'auteur donne des inscriptions intradermiques de diverses zones corporelles, y compris les dessins qu'il appelle « ébauches de tatouages », « tatouages inachevés » ou, encore, « bracelets à l'état *fragmentaire*[2] » (1923 : 98, 101). Il désigne ainsi les motifs simples ou isolés : un caractère (*fig. 1*) ou une croix (*fig. 4*), tatoué(e) sur le cou-de-pied.

---

[1] Voir, pour l'Asie (Birmanie, Thaïlande…), J. Graven (*op. cit :* 96) et M. Boutellier (*art. cit. :* 522-527) ; pour l'Amérique (Alaska, Canada…) et les îles du Pacifique (Tahiti, Fidji…), E. Müller (2012 *:* 17-20) ; pour le Maghreb (Algérie, Tunisie…), B. Belhassen (*art. cit. :* 65-67), L. Bertholon (*op. cit. :* 479-480, 484-486), J. Faublée & Th. Rivière (*art. cit. :* 75-77).

[2] C'est l'auteur qui souligne.

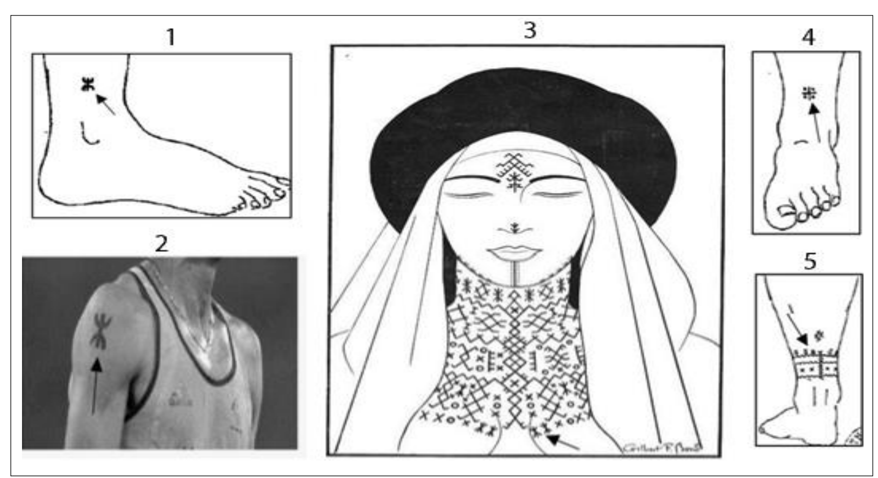


Figure 5 : **Motif simple et dessin complexe du tatouage amazigh**

Lettre de l'alphabet amazigh (ⵜⵉⴼⵉⵏⴰⵖ *tifinagh*) : ⵣ (= Z), se prononçant *yaz*, le dessin de la figure n° 1, tout comme l'ornement de la figure n° 4, ne saurait être tenu pour un tatouage inachevé, ni pour l'ébauche d'un tatouage semblable au tatouage qui figure un bracelet de cheville (*fig. 5*)[1]. Tatouage-bracelet que J. Herber, rappelons-le, qualifie d'anneau magique : objet censé détourner ou freiner les actions maléfiques des forces occultes. La lettre ⵣ, devenue symbole identitaire des Amazighs, peut faire partie des motifs de base d'un décor complexe (*fig. 3*) ou constituer un dessin plus achevé ou définitif (*fig. 2*)[2]. Un tatouage complet peut être composé d'un simple trait, voire d'un seul point. La zone la plus ornée de la figure n° 3, comprise entre le menton et la poitrine, contient d'autres lettres de tifinagh : ⴰ (a), ⵥ (Ẓ) et ⵊ (j)[3]. Une lettre tatouée (*fig. 1* et *2*) signifie le degré minimal du tatouage scriptural : initiales, mot(s), phrase(s), chiffre(s). On sait que ce genre de tatouage existe dans toutes les cultures dotées d'un système graphique. Aussi ces cultures et la culture amazighe ont-elles en commun non seulement le tatouage écrit, mais aussi la possession d'une écriture.

D'autres motifs de tatouage sont partagés par les populations amazighes et maintes autres sociétés, notamment les formes géométriques : ligne droite, cercle, carré, losange, triangle, etc. Ces figures sont partagées à titre de

---

[1] Les figures 1, 4 et 5 sont extraites du texte de J. Herber (*ibid. :* 95, 99).

[2] Figure 3 : dessin de G.-F. Bons, reproduisant des tatouages féminins du Moyen Atlas (Bons, 1933 : 26) ; figure 2 : athlète kabyle de nationalité australienne aux jeux olympiques de 2012 à Londres.

[3] Le tatouage scriptural (en tifinagh) mérite une série d'études approfondies. Sa mise en lumières pourra sans doute éclairer d'autres aspects de la culture amazighe.

symboles et non en raison des réalités – abstraites ou concrètes – qu'elles symbolisent, puisque leur signification symbolique diffère selon les cultures et les modes de pensée. Dans ce sens, le cas du cercle est fort éloquent.

Le cercle est la figure la plus courante, « l'un des archétypes les plus universels » (A. Delaunay), le signe qui se rencontre habituellement dans la nature. Le soleil et la pleine lune en sont partout et à toute époque les exemples les plus imposants, les plus visibles à l'œil nu (*cf.* Marchal, 2004). Symboliquement, le cercle (ou la forme circulaire) exprime l'absolu, le cycle, le divin, l'enfermement, l'entrave, l'infini, les limites, … et la rotation. Il est synonyme de l'anneau, du bracelet, de la sphère et de la roue[1]. En tant que tel, il constitue l'élément commun à tous les continents.

Une autre chose, et non des moindres, s'avère leur être commune pour ce qui est du tatouage traditionnel, à savoir le fait que le marquage intradermique indélébile soit frappé de plein fouet au nom de doctrines religieuses ou d'idéologies du progrès.

Au Maroc, en effet, la pratique du tatouage ancestral a connu une régression sans précédent. Ce recul plonge ses racines dans la première moitié du 20ème siècle. Il a été engendré par une double action sociopolitique menée avec obstination durant toute la période coloniale : d'un côté, la réforme ou la restauration par les clercs ou les traditionnalistes marocains d'un mode d'organisation ancien (l'islam), utilisé comme arme contre la colonisation ; de l'autre, l'introduction et le développement par le colonisateur du style de structuration sociétale européen, imposé sous prétexte de la « mission civilisatrice » du colonialisme.

Dans la tradition islamique, l'idée de l'interdiction du tatouage date de l'époque du Prophète. Sous la plume du célèbre érudit sunnite, l'Imam El-Boukhari, on peut lire : "لعن النبي صلى الله عليه وسلم الواصلة والمستوصِلة، والواشمة والمستوشِمة" (2006: 833) (« Le Prophète […] a maudit […], la tatoueuse et la tatouée »). Et pour cause : elles détériorent l'une des plus belles œuvres de la création divine : le corps humain. De ce dire prophétique, repris et propagé tout au long du siècle dernier, dérive à très forte probabilité l'idée suivante : « après la mort, le tatouage frontal de la femme collera au sol ardent de l'enfer lorsqu'elle se prosternera pour prier ».

Ancrés dans l'imaginaire populaire marocain, ces propos véhiculent une vision apocalyptique qui ne peut que terrifier des êtres analphabètes et pleins de foi. Afin d'échapper au feu de la géhenne, on ne se tatoue plus ; certaines tatouées ont tenté l'ablation de leur tatouage facial avec de l'acide nitrique. Résultat : elles sont défigurées.

[1] L'usage de la roue, en Afrique du Nord, remonte à la préhistoire (*cf.* Camps, 1982 : 16-18).

Quant au second facteur ayant conduit au renoncement à la pratique du tatouage au Maroc, il réside dans un fait apparemment universel : l'attitude dépréciative souvent due au sentiment de supériorité. Cible et sujet de dépréciation, les tatouées le sont devenues depuis la colonisation. Sur un ton tantôt sérieux tantôt plaisantin, elles sont qualifiées d'arriérées par des personnes qui se croient supérieures. Dérision, mépris et détraction sont généralement les réactions déchaînées contre la femme tatouée. Traitée de la sorte, elle se sent inférieure devant ses dépréciateurs. Bien plus, elle endosse le portrait négatif qu'ils font d'elle. Et, pour éviter une telle situation aux filles des générations montantes (futures), on s'abstient purement et simplement de les tatouer.

Certes, le tatouage a déserté les visages et d'autres parties du corps mais la gamme des motifs qui s'y rapportent n'a pas disparu des pratiques et savoir-faire locaux amazighs ; elle continue d'exister dans divers espaces et de se propager à travers différents supports, notamment les objets artisanaux : poteries, céramiques, bijoux et tapis, où elle se trouvait depuis fort longtemps. Comme tout un chacun peut le constater dans les photos ci-dessous, les motifs tatoués sur le nez, entre les sourcils et sur le front sont identiques à ceux des bandes blanches du fragment de tissage.





Photos 7-8 : **Exemple de motifs communs au tatouage et au tissage**

De même que le tatouage, avons-nous annoncé à la fin de l'introduction du présent article, le tissage ; en l'occurrence le tapis, offre un bel exemple pour montrer la présence de l'universel dans le local. Par quoi, donc, se définit l'universalité du tapis amazigh ? A quel(s) niveau(x) se situe-t-elle ?

2. Composants universels du tissage amazigh

Amorçons l'explication de cette section par la remarque suivante. Les œuvres des sociétés « traditionnelles », dont le tapis et toute une série d'objets communément appelés productions d'artisanat, sont décrites et/ou analysées sous plusieurs titres : « art exotique », « art tribal », « art magique », « art non occidental » et même « art ethnologique » (*cf.* Severi, 1992 : 81). A la réflexion, la teneur de ces titres suscite trois objections d'ordres méthodologique et épistémologique (positionnement du chercheur). D'abord, elle est incertaine et son incertitude « reflète les problèmes que pose, aujourd'hui encore, la définition de l'objet de l'anthropologie de l'art. » (*ibid.*). Ensuite, elle traduit (trahit) la norme savante ethnocentriste qui établit une hiérarchie pour ne pas dire une discrimination en matière d'art : « art supérieur » (occidental) et « art inférieur » (non occidental). Enfin, elle enferme de manière arbitraire lesdites œuvres dans les limites d'une tribu ou d'une nation et, en conséquence, leur refuse tout trait d'universalité.

Le tapis marocain (amazigh ou de substance et couleurs amazighes) est connu des Européens depuis des lustres. Et, au 19ème siècle, il comptait parmi les articles d'exportation les plus acheminés vers l'Europe. En France, il était très présent au moment des expositions universelles organisées en 1867, 1878 et 1889[1]. Dans la logique des choses, dira l'observateur critique et impartial, sa circulation séculaire dans et entre les métropoles européennes devait amener des chercheurs à réfléchir sur son universalité ; elle aurait pu y attirer l'attention au moins des ethnographes coutumiers des terrains de la production du tapis amazigh et spécialistes des productions artistiques rebaptisées « art brut » ou « art premier ». Mais il n'en est rien, et l'ambiguïté de son statut (tantôt art, tantôt artisanat), opaque et fuyante, n'est pas sans contribuer un tant soit peu à épaissir le voile de la méconnaissance (ou de l'occultation) de sa portée universelle.

Le problème de cette ambiguïté statutaire a demeuré (un peu trop longtemps peut-être) dans l'ombre. Sa persistance ne peut pas ne pas s'être nourrie, ne serait-ce qu'en partie, d'une subtile pratique commerciale. Une pratique qui, au nom de la loi de l'offre et de la demande que les économistes libéraux dénomment « forces du marché », s'est vu conférer une apparence de légitimité par les marchands de tapis occidentaux. Le rapport de ceux-ci au tapis change selon leur position d'acheteurs ou de vendeurs. Acheteurs, ils *dévalorisent* la qualité du produit pour l'avoir au moindre prix ; vendeurs, ils le *valorisent* en le présentant à l'acquéreur (en Europe) comme étant un objet rare, une pièce unique, une œuvre d'art. La conception de la valeur du tapis, telle qu'elle est échafaudée par ces marchands, s'appuie sur une équivoque de la définition de l'art (Naji, 2007 : 96-97, 100-101).

[1] Voir le site www.association-tiwizi-suisse.ch/tapis, (consulté le 08-06-2015).

Toujours est-il que le tapis traditionnel amazigh, malgré sa forte présence dans la production artisanale marocaine et sur les marchés européens – surtout français, est loin d'avoir vraiment intéressé les auteurs de l'époque coloniale. En dehors de l'œuvre de Prosper Ricard, *Corpus des tapis marocains*[1], très peu de textes érudits lui ont été consacrés. Ce n'est que tout récemment que l'on a commencé à le considérer sous un nouveau regard, à en faire effectivement un objet de recherche à vocation scientifique. Parlant des textes récents, qui traitent avec discernement la question du tapis au Maroc, Nadia Kajjou nous dit :

> « Des écrits plus sérieux, aussi objectifs que possible, s'inscrivent dans un programme dont le but est de (re)définir l'art marocain en général et l'art berbère en particulier, suivant en cela le grand mouvement de "désethnicisation" qui voudrait rétablir les arts non occidentaux dans leur droit à l'universalité. » (2001 : 28).

L'universalité ou la dimension universelle des tissages amazighs est un fait avéré. Nul expert objectif ne saurait soutenir le contraire. Elle s'observe à deux niveaux au moins : d'abord, au niveau du processus de fabrication (niveau artisanal) ; ensuite, au niveau de l'œuvre produite elle-même (niveau artistique).

Prenons le premier point : la présence de l'universel dans les différents stades de la production du tapis. Que ce dernier soit produit selon les procédés de fabrication traditionnels nord-africains, asiatiques, européens ou sud-américains, sa réalisation nécessite un ensemble de moyens matériels et immatériels : laine, colorants, cardes, fuseau, quenouille, métier à tisser, techniques et savoir-faire. Ces moyens matériels sont employés ou, mieux, maniés par les tisseuses du monde entier. Autrement dit, c'est dans le maniement des matières et des outils utilisés (identiquement ou différemment) dans le procès de fabrication pour un même objectif : réaliser un tapis, que siège l'universalité du tapis.

« Un tapis se regarde, certes ; mais aussi il se touche. » (Ramirez et Rolot, 1995 : 13). Toucher un tissage, c'est en éprouver, via les sensations tactiles, « la matière, le serrage, la distension, l'usure » (*ibid.*). Matière exclusive sinon dominante des fils de chaîne et des fils de trame, la laine est non seulement un matériau universel par excellence, mais encore le produit de l'une des activités économiques planétaires : l'élevage (nomade et sédentaire). Son maniement s'effectue en plusieurs étapes planétairement connues, allant du début de la tonte à la fin du tissage.

[1] Parue en quatre tomes (T.1, 1923 ; T.2, 1926 ; T.3, 1927 ; T.4, 1934), l'œuvre de P. Ricard s'inscrit dans le cadre du projet colonial : décrire et « améliorer » l'artisanat « indigène ».

En milieux amazighs et un peu partout dans le monde, la laine est triée, lavée, peignée, cardée, filée et teinte. De ces opérations, nous retenons, comme exemple, le filage et la teinture pour montrer l'universalité des techniques et outils de fabrication du tapis.

Le filage à la main, opération essentielle précédant immédiatement l'ouvrage de la teinture, faisait partie intégrante des tâches féminines ou était abandonné aux esclaves (*cf.* Camps-Fabrer, 1998 : 2839). En tant que besogne réservée aux femmes, il l'est toujours dans les milieux ruraux nord-africains.

De tout temps et en tous lieux, les fileuses de laine se servent d'un outil ancien et simple, le fuseau : baguette en bois, arrondie à une extrémité et pointue à l'autre. Sur le bout arrondi, on fixe la fusaïole ⵜⴰⴽⵛⵔⵉⵔⵜ *takcrirt* : objet discoïde de quatre à six centimètres de diamètre, lourd et troué au centre. Pouvant être en terre cuite, en verre, en pierre, en liège ou en bois, la fusaïole assure la rotation régulière du fuseau pendant que celui-ci tourne.

En Afrique du Nord, il existe deux sortes de fuseaux : un grand (50 à 60 cm) et un petit (25 à 30 cm) qu'on appelle en langue amazighe ⵉⵣⴹⵉ *iẓḍi* et ⵜⵉⵣⴹⵉⵜ *tiẓḍit* (diminutif d'ⵉⵣⴹⵉ). On utilise ⵉⵣⴹⵉ pour obtenir les fils de trame (gros et peu résistants) et ⵜⵉⵣⴹⵉⵜ pour réaliser les fils de chaîne (fins et solides)[1]. Il serait réducteur de parler de l'utilisation du petit fuseau sans évoquer sa compagne habituelle, la quenouille ⵜⴰⵕⵓⴽⴰ *taṛuka* : tige de bois léger, de férule ou de roseau à diamètre et longueur variables (respectivement de 3 à 5 cm et de 50 à 70 cm), terminée à l'une des extrémités par une fente en forme de U ou de V. Le bout supérieur de cet outil n'est pas toujours fendu. Il peut être fourchu ou se terminer par un cône étroit ou un crochet quasi circulaire (Camps-Fabrer, *ibid.* ; Drettas, 1980 : 124). Cela dit, la technique du filage est relativement simple mais nécessite une certaine dextérité ; pour s'en rendre compte, il suffit de regarder attentivement une fileuse à l'œuvre.

Au moment de l'exécution, la quenouille – tenue sous le bras ou plantée dans la ceinture – reste immobile pendant que le fuseau transforme en fil résistant le flocon de laine placé à l'autre extrémité de la quenouille. Du flocon, la fileuse tire la quantité nécessaire de fibres par petites secousses en vue de constituer l'amorce d'un fil qu'elle attache à un petit fuseau. Ensuite, du pouce et de l'index gauche, elle étire la laine et, du pouce et de l'index droit, elle fait tourner le fuseau pour tordre les fibres distendues. Lorsque le fil confectionné atteint une certaine longueur, elle l'enroule autour du fuseau et reprend inlassablement les gestes opérés par la main gauche et la main droite.

[1] Dans le Maroc central, le fil de trame se dit ⵅⵕⵕⵉ *xṛṛi* ; le fil de chaîne, ⵓⵙⵜⵓ *ustu*.

Dans le cas où le filage s'effectue au moyen d'un grand fuseau, la rotation s'obtient par frottement de celui-ci contre la cuisse. Evidemment, à bien y regarder, la raison de ces actes gestuels, à savoir le fait d'imprimer au fuseau le mouvement de rotation, n'est pas spécifique aux fileuses amazighes. Il s'agit là d'une action commune à toutes les opératrices du filage à la main ou, encore, d'un geste exécuté par les fileuses de toute la planète. On le sait : nulle torsion de fil sans rotation du fuseau. Ceci est un phénomène physique et, partant, universel.

Universellement, pour fabriquer un tapis, les tisseuses utilisent des fils de couleurs naturelles (blanche, brune, noire) ou/et des fils colorés de diverses teintes (bleue, jaune, orange, rose, verte…). Posé sur le sol ou pendu au mur, un tapis se regarde avant qu'il ne soit touché ou caressé. Et, au premier regard, on en voit non pas les motifs et la texture mais la teinte dominante : celle du fond. Ce n'est qu'ensuite que viennent la perception de la couleur des dessins et l'examen de leur géométrie. Qui dit couleurs du tissage dit teinture de la laine.

Dans les campagnes du Maghreb, berceaux de la production des différentes sortes de tapis amazighs, la teinture, à l'instar du filage et du tissage, incombe à la femme. Avant l'invasion des colorants synthétiques, dont le premier (la mauvéine) fut découvert en 1856 par un jeune chimiste anglais, William Henry Perkin (*cf.* Fues), les tisseuses maghrébines, afin de teindre les fils de laine prêts, se servaient des teintures naturelles d'origines végétale, animale et minérale. Aujourd'hui encore, ces teintures sont en usage un peu partout au Maroc, notamment dans le Grand Taznakht : région réputée pour ses tissages de haute laine[1]. Elles sont extraites surtout des végétaux (coquelicot, curcuma, datte, genêt, grenadier, henné, luzerne, safran et autres espèces), au premier rang desquels se placent l'indigotier ⵏⵏⵉⵍⵊ *nnilj* (arbuste cultivé dans la région de Zagora) et la garance ⵜⴰⵕⵓⴱⵢⴰ *taṛubya* (plante produite dans le territoire des Iznaguen)[2].

Pour un même but : l'extraction des principes colorants, les végétaux nommés ci-dessus sont presque tous utilisés au-delà des frontières nord-africaines. Citons-en quelques-uns à titre illustratif. Source de diverses couleurs (jaune, verte, brune, grise et noire), la matière obtenue du grenadier (arbre se trouvant ici et là sur l'ensemble du territoire marocain), plus précisément de la peau des grenades et de l'écorce du tronc, des tiges et des racines, connaît une large utilisation en Afrique du Nord, en Asie centrale et

[1] Nous tenons à rendre un grand hommage aux tisseuses de Taznakht pour avoir pu faire du tapis amazigh un produit de renommée mondiale et une fierté de l'artisanat marocain.

[2] Les informations concernant la préparation de la teinture végétale dans la région de Taznakht sont puisées dans le texte d'A. El Khattabi(103-91 :2011 ،الخطابي) .

au Mexique (Wald, 2009 : 52-53). La crocine, substance colorante jaune tirée des stigmates du safran, est usitée dans diverses civilisations et sociétés asiatiques, africaines et européennes (Palomares, 2015 : 10-13, 107). La teinture à l'alizarine (colorant rouge fourni par les racines de la garance) se pratique dans le nord de l'Afrique (du Maroc à l'Egypte), en Europe, au Moyen Orient, en Asie centrale, en Asie du Sud et en Asie de l'Est (Cuoco, 2009 : 26). Un dernier exemple : l'indigo, appelé aussi l'indigotine (teinture bleue issue des feuilles de l'indigotier), est connu à l'échelle du globe (Viel, 2005 : 329-330 ; Takawira-Nyenya et Cardon, 2005 : 108-109 ; Verhille, 2009 : 358-359)[1]. Ce qui vient d'être dit, peut être encore appuyé par le propos suivant.

> « Teintures et colorants naturels font partie intégrante du patrimoine mondial : l'utilisation de plantes (et, dans une moindre mesure, de coquillages marins et de coccidés) pour en extraire des couleurs est un domaine de savoirs que l'on retrouve dans toutes les civilisations » (Cardon et *al.*, 2010 : 17).

Revenons à l'échelle locale. Dans la région de Taznakht, le travail préparatoire des végétaux en vue d'en extraire la teinture s'effectue en trois phases principales. Une fois cueillies ou/et ramassées, les parties de plante à utiliser sont nettoyées, séchées et broyées. Le nettoyage consiste à les débarrasser des impuretés et parasites pouvant altérer la couleur voulue. De même, pour ne pas en abîmer la matière colorante, on les fait sécher à l'abri du soleil et, afin de les tenir en état, on les conserve à l'écart de l'humidité. L'opération de broyage ou de pulvérisation, quant à elle, facilite leur dissolution et permet une extraction maximale de la matière tinctoriale. Le colorant s'extrait au moyen d'eau chaude, connue pour solubiliser un grand nombre de substances colorantes. On la met à chauffer au feu de bois dans un chaudron en cuivre ou une marmite en poterie et, quand elle atteint la température idéale, on y dissout le produit végétal broyé ou pulvérisé. Le ton souhaité étant obtenu, on plonge un écheveau de laine ou plus dans le bain de teinture en remuant constamment au début puis de temps à autre jusqu'à ce que les fils soient entièrement imprégnés.

Dans le cas des plantes comme la garance et le safran, on doit mordancer la fibre à colorer. Et cela, pour y fixer la matière tinctoriale et obtenir une teinture solide, bien résistante à la lumière et aux lavages. La technique du mordançage, souvent incontournable, consiste à appliquer un composé chimique (le mordant) sur le support devant recevoir le colorant et conserver la couleur. Les fils de laine sont mordancés avant ou pendant le bain de

[1] Des siècles avant l'ère chrétienne, atteste l'analyse d'objets archéologiques, la technique de teinture à l'indigo était pratiquée en Afrique de l'Est, en Egypte, au nord de l'Anatolie, dans les vallées de l'Euphrate et de l'Indus, au Caucase et en Autriche (Verhille, *ibid.* : 362-364).

teinture. On utilise divers mordants : la chaux, le sel, la soude… et, principalement, l'alun ⴰⵥⴰⵕⵉⴼ *aẓaṛif*.

Le mordant n'est pas toujours une substance chimique. Il existe également sous forme de matière végétale, d'où l'appellation de « mordançage au tanin ». Les tanins sont des substances naturelles phénoliques, présentes dans les différents organes des végétaux : racines, écorces, tiges, feuilles, fruits, écales, etc.[1]. Des végétaux comme, par exemple, l'acacia (Inde, Birmanie, Thaïlande…), le chêne (Afrique du Nord, Europe, Amérique du Nord…), le bancoulier (Indonésie, Malaisie, Tahiti…), le pistachier (Iran, Pakistan, Turquie…) et le sumac (Chine, Japon, Laos…)[2].

Pour illustrer l'opération du mordançage au tanin, nous nous contenterons d'un seul exemple : celui que nous connaissons de très près. Dans le groupe des Ayt Bouhsine, composant l'un des vingt-six douars de la commune rurale de Had Ayt Mimoune (province de Khemisset), les tisseuses mordancent la laine avec du raisin qui n'a pas encore mûri, fort acide et très astringent. On l'appelle aussi raisin vert ou verjus. Ces deux appellations se traduisent dans les parlers du Maroc central par « ⴰⴹⵉⵍ ⴰⵙⵎⵎⴰⵎ *aḍil asemmam*[3] » et « ⴰⵙⵎⵎⵓⵎ *asemmum* ». En tamazight des Ayt Mimoune, lorsque le mot *asemmum* est employé dans le domaine de la teinture, il désigne exclusivement le raisin servant de fixateur pour le colorant.

Comme mordant, le verjus s'utilise frais écrasé ou sec broyé pour fixer la couleur rouge ou/et pour en rehausser l'éclat. Il se prépare de la manière suivante. Dans un récipient en aluminium, en cuivre ou en fer galvanisé de 5 à 10 litres (chaudron, fût, marmite, seau…), rempli d'eau portée à ébullition, la tisseuse verse les raisins verts, frais ou secs, et les laisse bouillir jusqu'à ce qu'ils soient ramollis. Lorsque le contenu brûlant devient tiède, elle le transvase dans un second récipient, sur le col duquel elle a placé un tissu filtrant. Puis elle remet le récipient sur le feu et, dès que le liquide filtré commence à frémir, elle y jette le produit tinctorial par petites doses en touillant régulièrement jusqu'à l'obtention de la couleur désirée. Une fois ce but atteint, elle considère alors le composé mordant-colorant comme prêt à l'emploi et entame l'immersion des écheveaux de laine dans le bain de teinture bouillant. Après avoir été teints, ils sont abondamment lavés à l'eau

---

[1] Pour plus de détails sur les propriétés et applications générales des tanins végétaux, *cf*. P. H. Pétard (1955 : 194-198) ; A. Sereme et *al*. (2010 : 24-26) ; H. Saad (2013 : 39-49).

[2] Voir P. H. Pétard (1951 : 259), W. M. Ciesla (2002 : 52 et ss.), J. Baron (2011).

[3] *Asemmam* veut dire *acide*, *aigre* dans les diverses variantes de l'amazigh en Afrique du Nord (*cf*. Haddadou, 2007 : 195). Les mots *acidité* et *aigreur* sont rendus – au Maroc central – par le terme de *tasemmi* (*ibid*.) ; lequel terme signifie par extension l'odeur fétide de la sueur ou de l'alcool qui se dégage d'une personne.

et au savon pour en enlever l'excès de colorant non fixé, puis séchés au soleil.

Vient alors la dernière phase du processus de fabrication, consacrée à une double opération : d'abord, l'installation des fils de chaîne sur le métier à tisser ; ensuite, le tissage à proprement parler, lequel prend plusieurs mois de travail. Noué ou tissé, le tapis frappe en premier lieu la vue et l'imaginaire par les couleurs et les motifs ; autrement dit, par l'aspect décoratif ou esthétique.

L'aspect esthétique du tapis semble avoir exercé une réelle fascination sur le peintre romantique français, Eugène Delacroix (1798-1863). Aussi ce maître du pinceau avait-il préconisé à de jeunes artistes « d'abandonner leurs pèlerinages à Rome et en Italie et d'embarquer comme moussaillons sur le meilleur des bateaux qui se présentait, en destination du pays berbère, où la tapisserie est le moyen d'expression artistique par excellence »[1].

De son côté, le célèbre architecte et artiste-peintre suisse naturalisé français en 1930, Ch.-É. Jeanneret-Gris (1887-1965), plus connu sous le pseudonyme de *Le Corbusier*, « enseigna notamment à ses disciples à l'école des Beaux-Arts et d'Architecture cette théorie : "… faire comme les Berbères : allier à la géométrie la plus notoire fantaisie." » (Damgaard[2], 2008a).

La « théorie » de Le Corbusier sous-entend l'esprit créatif et libre des Imazighen ; l'appréciation de Delacroix laisse entendre la haute valeur artistique du tapis amazigh. Ces témoignages d'importance non négligeable nous amènent au second point : l'existence de l'universel dans le tapis lui-même ; le tapis non en tant qu'objet d'usage quotidien ou signe de distinction sociale mais comme œuvre de création artistique.

Certes, l'articité du tissage amazigh ne fait pas l'unanimité. Mais des spécialistes dans le domaine des beaux-arts (anthropologues, historiens, sociologues…) comme, par exemple, A. Amahan, B. Barbatti, F. Damgaard, A. Khatibi et P. Vandenbroeck, qui l'ont évalué à sa juste valeur, le tiennent pour une œuvre d'art à part entière. A titre indicatif, voici ce que F. Damgaard en dit : « beaucoup de femmes berbères ont "fait" des œuvres d'art magnifiques… sans le savoir. [Elles] ont reçu en héritage le "don" de tisser des œuvres d'art bien avant que l'on ait parlé d'art plastique moderne au Maroc. » (2008b : 24). Plus expressive encore est la citation suivante :

---

[1] E. Delacroix cité par A. Jürgen (2013 : 126).

[2] Frédéric Damgaard a séjourné pendant plusieurs années sur la côte atlantique du Sud marocain. Il est, entre autres, membre de l'Académie du Var à Toulon et de l'Académie des « Arts-Sciences-Lettres » à Paris, historien d'art, homme de terrain, découvreur de talents, collectionneur et galeriste.

> « Le regard réducteur qui est porté en général sur l'art amazigh est en réalité un refus total de le considérer comme tel, mais plutôt comme une manifestation d'une ruralité sans valeur artistique. Et pourtant les œuvres d'art ainsi rejetées sont aptes à provoquer des émotions comparables à celles qu'inspirent les œuvres d'art des plus grands maîtres de la peinture ancienne et moderne. » (2008c : 27).

De tels propos font figure d'argument démonstratif. Ils s'inscrivent dans la ligne des idées agitées, ici et là, sur l'apport des Amazighs au patrimoine civilisationnel et culturel du bassin méditerranéen afin que leur culture reprenne ses droits. Idées légitimes, dont l'élaboration et la diffusion demandent à être davantage renforcées. Autrement, il serait bien difficile de dissiper l'équivocité conceptuelle qui continue de peser lourdement sur la notion d'art lorsque celle-ci s'applique à la production des « artisans-artistes » dans le milieu rural des régions amazighes.

En véritable amateur d'art, épris de la créativité des tisseuses de ces régions, F. Damgaard use de l'expression « tapis-tableaux »[1] dans le but de mettre en relief l'articité des tapis amazighs ou, tout au moins, de certains d'entre eux.

Admettre que le tapis amazigh participe des œuvres artistiques, c'est également lui reconnaître un caractère universel. Articité rime avec universalité, au propre et au figuré. En matière d'articité il y a une dimension d'universalité du seul fait que l'art est le propre de l'espèce humaine, un bien inhérent à toutes les sociétés. Le point de vue ainsi formulé sur le phénomène de l'art peut parfaitement être appliqué à l'aspect esthétique des produits du tissage traditionnel amazigh.

Partie imposante de ces produits, le tapis, de quelque genre que ce soit, est l'espace où la tisseuse associe avec bonheur deux principes dissemblables, voire opposés : la *rigueur* et la *liberté* ; une rigueur habile dans l'exécution des figures géométriques et une grande liberté dans la disposition des motifs et l'utilisation des couleurs. Il convient de noter au passage que, dans toute opération artisanale ou artistique, la rigueur et la liberté sont pour ainsi dire les clefs de l'innovation et de l'inventivité. Cela étant posé, prenons comme exemple illustratif et pour référence le tapis des Zemmour, connu sous le nom d'ⵉⵃⵏⴱⵍ *iḥenbel*.

Type représentatif de la production d'une vaste région du Maroc central, *iḥenbel* (*ḥanbel* حنبل en arabe), d'ordinaire tissé sur un fond rouge brique avec des motifs de couleurs diverses (blanche, jaune, noire, orange…), se distingue par un tissage très serré et résistant, à texture ferme et légère. On l'utilise comme couverture ou pour la décoration à l'occasion d'un événement privé (circoncision, mariage…) ou public (fête nationale, foire

[1] Le lecteur qui souhaite plus d'informations sur ce type de tapis, pourra consulter l'ouvrage précité (F. Damgaard, 2008b : 101-116).

patronale…). Plus mince et moins lourd que ⵜⴰⵏⴰⴽⵕⴰ *tanakṛa* (tapis de haute laine au point noué), il se compose de bandes alternées d'inégale largeur, unies et ouvragées. Les figures décoratives sont des motifs exclusivement géométriques (abstraits)[1], exécutés avec une grande précision.

Il n'est pas besoin d'être un fin observateur pour constater que les figures ornant les tissages amazighs sont d'une remarquable régularité géométrique et ce, quelles qu'en soient la forme (quadrilatérale ou triangulaire), la dimension (infime ou éminente) et l'orientation (horizontale, oblique ou verticale).

Voyons de plus près un motif qui n'est bien entendu qu'un exemple parmi tant d'autres, tissé avec du fil blanc sur un fond noir et produit en série sur une bande horizontale (fragment ci-dessous). Pour mieux en apprécier la géométrie et le composé, ce motif doit être isolé et regardé ou examiné non pas dans le sens de la longueur (sens chaîne) du tissage mais dans le sens de sa largeur (sens trame).

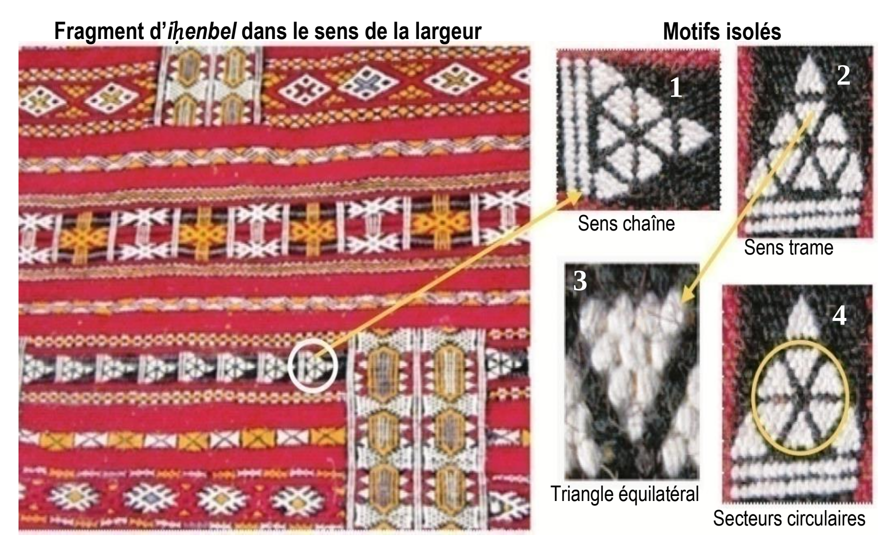


Photo 9 : **Rigueur géométrique**

Orienté dans le sens trame, le dessin pris pour illustration apparaît nettement sous la forme d'un triangle bordé, par le bas, de deux lignes horizontales et parallèles (*fig. 2*). La précision géométrique y est visible, frappante ; mieux encore, elle est prouvée par un argument d'ordre mathématique, à savoir les

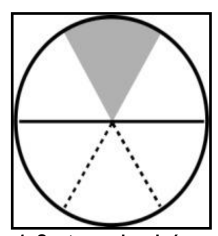
---

[1] Les motifs analogiques ou figuratifs (oiseau, théière, tente…), très peu nombreux, se trouvent dans les tapis noués (*tanakṛa* ou *takḍift* ⵜⴰⴽⴹⵉⴼⵜ).

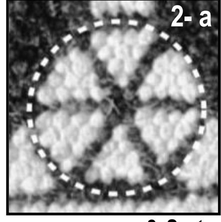
mesures de la base (3 cm), de la hauteur (3,5 cm) et de chacun des côtés latéraux (4 cm). De telles mesures se vérifient aussi pour les huit autres figures similaires, majoritairement situées à gauche de celle entourée en blanc. Elles révèlent également que chacune de ces figures est un triangle isocèle, composé de neuf petits triangles dont six sont disposés de manière à ce qu'ils forment un disque à secteurs de valeur égale[1], circonscrit par les trois triangles restants. Un disque avec centre, diamètres et arcs mais qui ne se laisse pas facilement décrypter au premier coup d'œil au moment de la contemplation du tissage. Pour le mettre en évidence, nous y avons superposé un cercle de couleur différente (*fig. 4*). Celui-ci en indique tout net la circonférence et en fait ressortir clairement la droiture des lignes (rayon et diamètre) et la symétrie des secteurs circulaires.

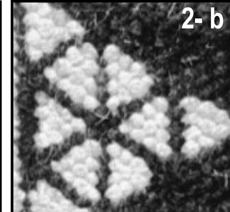
A ce stade d'analyse, une remarque importante s'impose avec force : la réalisation des secteurs circulaires, vides ou pleins, ne s'opère pas de la même façon dans le tissage et le dessin. Si on veut produire sur du papier un disque semblable à celui de la figure ci-dessous (*2- a*, sens trame), on doit d'abord dessiner un cercle puis en tracer le diamètre horizontal pour avoir deux demi-cercles. Ensuite, on divise l'arc de chaque demi-cercle en trois secteurs d'aires équivalentes ; le tout constitue alors un disque en six parties égales (*fig. 1*).

S'agissant cependant du tissage, le processus s'inverse complètement. Les secteurs du disque sont réalisés en premier, point par point en partant du bas vers le haut (sens chaîne, *fig. 2- b*). Quant à sa circonférence, elle ne se profile qu'en dernier lieu, c'est-à-dire après que soient élaborés les quatre premiers points du triangle situé en haut à gauche (*fig. 2- b*).



1. Secteurs dessinés





2. Secteurs tissés

La différence entre un disque dessiné et un disque tissé peut être expliquée comme suit. En dessin, on travaille sur un matériau déjà existant : le papier ou toute autre surface plane, indépendant de la création du dessinateur ; en

[1] Lesdits secteurs circulaires sont équilatéraux : leurs côtés sont constitués chacun de quatre points tissés (*fig. 3*) et mesurent 7 mm.

tissage au contraire, on crée soi-même son propre support de travail (la texture) à mesure que les fils de trame s'ajoutent l'un à l'autre et les motifs prennent forme. Si le dessinateur et la tisseuse procèdent de manière différente, voire opposée pour élaborer des secteurs circulaires ou autre forme géométrique, tous deux sont en revanche conduits à faire usage du calcul : principe élémentaire, fondamental et universel de la précision en géométrie.

En somme, afin de réaliser un cercle ou un triangle, le dessinateur se sert des instruments de mesure (règle, rapporteur, compas…) ; la tisseuse, connue pour opérer sans plan préétabli et pour l'inhérence de l'abstraction artistique aux motifs géométriques de son ouvrage, entrelace les fils de trame et les fils de chaîne de sorte à former des lignes en pointillés (horizontales, obliques et verticales), dont l'agencement produit des figures plus complexes et le nombre de points tissés sert à en mesurer la longueur souhaitée. Ajouter un fil à un autre, c'est les additionner.

Toutefois, l'addition, concept arithmétique de base proprement universel, n'est pas la seule opération à intervenir dans l'élaboration des motifs. La symétrie axiale de ces derniers, tout comme l'harmonie décorative du tapis et la structuration spatiale du tissage, requiert également la soustraction, la multiplication et la division (*cf.* M. Naji, 2009 : 18-20).

Dans le tapis ci-contre, la symétrie axiale des motifs fait défaut alors qu'elle constitue l'une des principales normes de confection des tapis de la région où il a été fabriqué. A maintes reprises, sur des souks et en domiciles, nous avons été témoin de situations où des tisseuses expertes, fortement attachées au style des figures symétriques ou habituées tout simplement à les confectionner, jugent l'absence de symétrie comme un signe de gaucherie ou un manque d'expérience. Sur le contenu graphique de ce même tissage, les auteurs précités écrivent : « il y a dans ce *Zemmour*, non structuré par les quadrillages habituels, une violence explosive : les motifs, dispersés sur le champ, figurent une sorte de déflagration. » (*ibid. :* 189). Frédéric Damgaard l'aurait très probablement classé parmi les tissages qu'il appelle *tapis-tableaux*. Pour notre part, nous y voyons une liberté extrême quant à la répartition des dessins.



Photo 10 : **Liberté extrême de répartition des motifs**

Extrême, la liberté de répartir les motifs de ce tapis noué[1] (*tanakṛa*, 250x180) l'est par rapport à la liberté de disposition ordinaire ; disposition qui donne l'illusion de la monotonie ou de la ressemblance. Effectivement, à première vue, l'organisation spatiale d'un tissage de type *iḥenbel*, doté d'une structure ornementale simple ou complexe, apparaît identique à celle des tapis de la même espèce ; l'œil n'en capte que les traits saillants, c'est-à-dire la gamme des couleurs dominantes et l'ensemble des bandes horizontales – unies et ouvrées.

Un tapis peut ressembler énormément à un autre, mais sans pour autant en être la réplique exacte. Ce genre de tissage renferme une variation d'assemblage et de corrélation[2] des motifs si importante qu'il est bien difficile d'en trouver deux pièces qui soient exactement pareilles. Dans chaque exemplaire, les zones ouvragées ont la particularité de contenir moult nuances et, donc, de différer en tout ou en partie les unes des autres. Afin de s'en apercevoir, il suffit qu'on y promène un regard attentif et scrutateur.

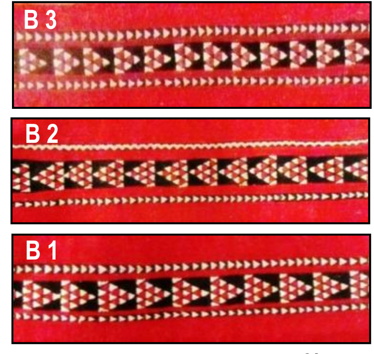
[1] Photo tirée de l'ouvrage de F. Ramirez et Ch. Rolot (*op. cit. :* 188).

[2] Les mots *assemblage* et *corrélation* sont employés ici au sens de Ph. Kitcher, que M. Naji résume en ces termes : « Ranger [assembler] des objets en groupe implique de les séparer d'autres objets en leur attribuant une position spatiale distincte ; corréler des objets signifie les placer côte à côte, au-dessus ou au-dessous d'autres objets. » (*art. cit. :* 86).

La grande liberté de disposer les dessins se reflète dans les tapis à figures abstraites, même dans les plus simples – au point de vue graphique – tel que le petit *iḥenbel* ci-dessous.



Le décor de ce petit *iḥenbel* Zemmour (146 x 80), en raison, d'une part, du double cadre limité par des lignes brisées d'inégale épaisseur et, d'autre part, des motifs placés à l'extérieur des listels rompant la continuité des bandes horizontales, donne l'impression que les bandes ainsi rompues en recouvrent d'autres, créant de la sorte un effet d'ombre et de reflet ou de deux plans superposés à superficie différente.



Fragments des bandes inférieure, médiane et supérieure, ornées de triangles rouges et blancs et bordées par deux parallèles.

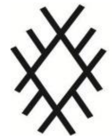
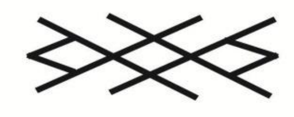
Photo 11 : **Liberté ordinaire de disposition des motifs**

En scrutant ce dernier, on ne manquera pas de découvrir que les bandes ornées de triangles, pour s'en tenir au motif géométrique repris plusieurs centaines de fois[1] et orienté dans des sens opposés, sont semblables et symétriques mais aussi distinctes. Elles sont isolées des bandes unies par des lignes parallèles construites, à une seule exception, avec le motif en question ; des lignes qui les mettent en relief et font partie intégrante de leur espace. Chacune de ces bandes diffère des deux autres par un détail au moins ; B3 par la taille du dessin principal produit en série (un grand triangle

[1] A elles seules, les bandes retenues comme exemple comptent un total de 505 petits triangles, répartis de la manière suivante ; la bande inférieure : 188, la bande médiane : 191 et la bande supérieure : 126.

composé de 9 petits triangles[1]), B2 par l'orientation des figures centrales et la parallèle supérieure (ligne brisée) et B1 par la contraction des motifs de la parallèle inférieure et la rupture du dernier des triangles principaux, à droite.

Le principe de la liberté, conjugué avec virtuosité à celui de la rigueur, se manifeste autant, sinon davantage, dans le maniement des couleurs. Constituant essentiel de la matière assurant l'équilibre, l'harmonie et l'unité de la composition ornementale d'ensemble, la couleur s'utilise indépendamment de la forme. En d'autres termes, la couleur du motif ne correspond pas à celle de la chose (animal, objet…) que le motif exprime ou symbolise. Les figures suivantes, de même que la totalité des motifs géométriques, peuvent, selon le choix de la tisseuse, revêtir chacune toutes les couleurs usitées pour les tapis amazighs de tous les territoires du nord de l'Afrique. Ces figures, en partant de la gauche, se nomment, dans le langage des tisseuses de la région des Zemmour, ⵜⴰⵄⴰⵡⵍⴻⵍⵍⵉⵜ *taεawlǝllit* (araignée), ⵜⴰⴼⵔⵓⵜ *tafrut* (sabre, épée) et ⵜⴰⵚⵉⵡⴰⵏⵜ *taṣiwant* (buse féroce[2]).


Prenons le cas de la figure la plus simple : *taṣiwant*, formée par une double paire de traits parallèles, obliques et croisés. Dans les tapis que nous avons examinés, nous avons relevé, pour la figure concernée, neuf couleurs : blanche, bleue, jaune, noire, orange, rose, rouge, verte et violette. Or, l'espèce de rapace que représente ce motif, la plus fréquente dans la région susdite, présente un plumage majoritairement roux. L'indépendance entre *taṣiwant*-motif et *taṣiwant*-oiseau s'observe non seulement au niveau de la couleur, mais aussi de la forme. L'apparence de la figure du losange à pointes inachevées est loin de faire penser à l'aspect de la buse féroce. A elle seule, l'observation ne permet pas de conclure à la symbolisation de celle-ci par celle-là ; d'où le recours au lexique des tisseuses qui, dans leur langue, utilisent des noms figuratifs pour des dessins géométriques. Pour le dire autrement, un dessin géométrique ayant un nom est, aux yeux des tisseuses de toute une région, une représentation abstraite d'une chose concrète

[1] Les grands triangles de B1 et de B2, excepté deux cas (l'un à droite de la bande d'en bas, l'autre à gauche de la bande du milieu), comprennent chacun 16 petits triangles.

[2] La buse féroce (*Buteo rufinus*), oiseau de proie diurne, se nourrit de rongeurs, de reptiles et d'autres petits mammifères. Pour chercher sa nourriture, elle s'envole, prend de l'altitude et, la tête au vent, se met à planer en effectuant des cercles, les ailes tendues.

(oiseau, objet, insecte…)[1]. Une représentation non-figurative qui, pour reprendre l'essentiel d'une remarque de F. Ramirez et Ch. Rolot faisant allusion à la peinture abstraite, « ne participe pas nécessairement du phénomène de déréellisation négative qu'implique si souvent en Occident le terme d'abstraction. » (*op. cit. :* 74).

En matière de couleur et de forme, le tapis amazigh, au cours des trois premiers quarts du siècle écoulé, a constitué une source cruciale d'inspiration pour une pléiade d'artistes-peintres occidentaux du mouvement abstrait, dont certains – tels que Monica Bella Broner, Ellsworth Kelly, Olivier Mosset et Barnett Newman – ont acquis une célébrité mondiale[2]. Mais celui parmi eux, qui s'en a été le plus émerveillé, le plus inspiré et le plus imprégné, est le peintre et graphiste allemand, Paul Klee (1879-1940), que les historiens et critiques d'art considèrent comme l'un des fondateurs de l'art abstrait, au côté du peintre et graveur russe, le Moscovite Wassily Kandinsky (1866-1944)[3]. Pendant le séjour qu'il effectue du 8 au 19 avril 1914 en Tunisie avec ses compagnons August Macke et Louis Moilliet, P. Klee, le jeudi 16 du même mois, couche sur son journal de voyage ces mots limpides qui deviendront légendaires dans l'histoire de la peinture :

> « J'abandonne maintenant le travail. L'ambiance me pénètre avec tant de douceur que sans plus y mettre de zèle, il se fait en moi de plus en plus d'assurance. La couleur me possède. Point n'est besoin de chercher à la

---

[1] « Les noms que les motifs portent, écrit Bruno Barbatti, ne nous révèlent rien du sens authentique des symboles, ni ceux dont se servent les noueuses pour désigner les motifs, ni ceux que la littérature spécialisée a repris ou créés. Ils aident juste à faciliter la communication. Des désignations telles que "peigne", "tortue" […] peuvent changer d'une tribu à l'autre » (2006 : 18). Excepté ce dernier propos, que nous partageons volontiers, le regard de B. Barbatti nous paraît un peu réducteur ; du symbole, il ne retient que la dimension collective. Après tout, un symbole peut tout aussi être valable pour une seule personne (la tisseuse, dans le cas présent). C'est d'ailleurs ce qu'on appelle, en sémiotique, « la valeur symbolique individuelle ». Aussi l'explication du motif de *taṣiwant*, par exemple, devrait-elle partir du comportement de ce rapace (ou de la charge symbolique qu'on lui attribue localement) pour pouvoir y cerner ce qu'il (elle) a de commun avec l'activité de la tisseuse.

[2] Voir A. Jürgen (*op. cit. :* 14, 20, 43, 47, 63-65, 67-73).

[3]. W. Kandinsky s'est rendu en Tunisie neuf ans avant P. Klee (du 25-12-1904 au 5-04-1905) et a été, lui aussi, fasciné par les tapis aux motifs géométriques, entre autres produits « de l'art des Berbères » (Damgaard, 2008b : 296). Dans les années 1920, ces peintres ont tous deux mis leurs compétences au service de la prestigieuse école d'art et d'architecture allemande, le Bauhaus, née à Waimar en 1919. Partant du principe que le savoir-faire artisanal se trouve à la base de toute activité artistique, cette école, répartie en ateliers placés chacun sous la responsabilité d'un artiste et d'un maître artisan, s'employait à rapprocher les arts et l'artisanat (S. Lemoine, 2013).

> saisir. Elle me possède, je le sais. Voilà le sens du moment heureux : la couleur et moi sommes un. Je suis peintre. »

Expression fixatrice d'une expérience initiatique intense, ce court passage renaît, en totalité ou en partie, sous la plume de la majorité des participants au colloque – *La Tunisie de Paul Klee* – organisé le 10 avril 2014 à Tunis, à l'occasion du centenaire du voyage de Klee, Macke et Moilliet. Un voyage que l'on tient pour un événement déterminant dans l'histoire de l'art tant au niveau européen qu'au plan universel. Un voyage où, ressort-il de cette rencontre entre historiens de l'art, esthéticiens et écrivains, a eu lieu la révélation chromatique de P. Klee : elle a jailli du contact de l'œil perspicace du peintre avec la structure ornementale des tapis amazighs. Outre la couleur, ce peintre de renom emprunte aux tapis en question, et surtout au tissage « à base de figures géométriques simples […] le principe des "carrés magiques", propice à une infinité d'interférences mathématiques » (A. Nadau, 2014 : 40).

Dans sa « Confession créatrice », parue en 1920 à Berlin, P. Klee déclare : « L'art ne reproduit pas le visible, il rend visible ». Tenant lieu de manifeste en faveur de l'art moderne, ce célèbre propos s'applique parfaitement à la question qui nous occupe ici : la dimension cachée des tapis à dessins non-figuratifs. Paul Klee et tous les artistes-peintres de la tendance abstraite, qui se sont inspirés des tissages amazighs des différentes régions de l'Afrique du Nord, ont rendu visible l'immense habileté technique des tisseuses à utiliser harmonieusement les formes et les couleurs dans un esprit d'abstraction étonnant. Autrement dit, les productions de ces artistes-peintres, inspirées des tissages aux figures géométriques, ont pu rendre visible une double réalité : d'un côté, la manière des tisserandes de penser, de structurer et de concevoir les composants abstraits (universels) du tapis ; de l'autre, la contribution appréciable de ces artisanes par l'esthétique de leurs œuvres à l'enrichissement de la production artistique mondiale. Une esthétique dont le trait distinctif principal est, soulignent Ramirez et Rolot, « la création d'une *continuité dans la rupture.* » (*op. cit.* 80). Et nos auteurs de préciser :

> « Les pointes des triangles ne s'achèvent pas, les chevrons sont parfois simplement suggérés, mais le raccord se fait quand même au-delà du listel d'interruption, sur un autre mouvement lui-même inachevé. » (*ibid.*).

Un dernier mot pour conclure. De même qu'il caractérise l'esthétique amazighe, le phénomène de « la création d'une continuité dans la rupture » peut qualifier une seule figure géométrique ; par exemple, le motif dit ⵜⴰⵚⵉⵡⴰⵏⵜ *taṣiwant* (buse féroce), soit un losange aux quatre extrémités continues ou inachevées (*supra :* 133). Rappelons que ce motif d'apparence simple se trouve dans le tatouage et le tissage mais aussi sur des produits de céramique, de menuiserie et de poterie. Il fait partie des dessins ornant le dernier-né des billets de 100 dirhams, émis par Banque Al-Maghrib. Son

utilisation dans divers domaines et sa présence sur différents objets, attestées un peu partout en Afrique du Nord, signifient qu'il appartient à un fonds culturel qui déborde les frontières nationales.

Par ses extrémités ininterrompues ou, plus précisément, ouvertes chacune dans la direction de l'un des quatre points cardinaux, le motif de *taṣiwant* n'est pas sans évoquer l'esprit d'ouverture de la culture qui le porte en son sein depuis des temps immémoriaux. On sait que la culture amazighe a continuellement été ouverte et continue de s'ouvrir sur les cultures avec lesquelles elle était/est en relation. On sait également qu'elle a, en vertu de sa remarquable résilience, tenu le coup face à des cultures hégémoniques dont certaines ont disparu. Elle vit encore et sa vitalité est visiblement le corollaire direct d'une résistance à portée transcontinentale ; une résistance parfois active, parfois passive mais toujours efficiente. La mise en valeur de ces faits et d'autres réalités amazighes valorisantes, au premier plan desquels nous plaçons la dimension universelle des pratiques culturelles locales, nous paraît être un moyen efficace pour mieux valoriser l'apport des Imazighen au patrimoine culturel de l'humanité. Une telle valorisation, parce qu'elle agit autant sur la pensée individuelle que sur la pensée collective à titre de principe libérateur d'énergie créatrice, ne peut que les inciter à s'employer activement dans la promotion totale de leur propre culture.

5

Aḥidus ou danse collective
Une pratique culturelle en transformation partielle

Paru en 2019, dans
Expressions musicales amazighes en mutation
Publications de l'IRCAM



Source : M. Lesne (1959, fin 1er chapitre, planche photographique IV)

Photo 12 : ***Aḥidus* du terroir (Zemmour, années 1950)**



Source : photo de l'auteur

Photo 13 : ***Aḥidus* sur scène (Meknès 2019, éliminatoires de la 19è édition du festival d'Aïn Leuh)**

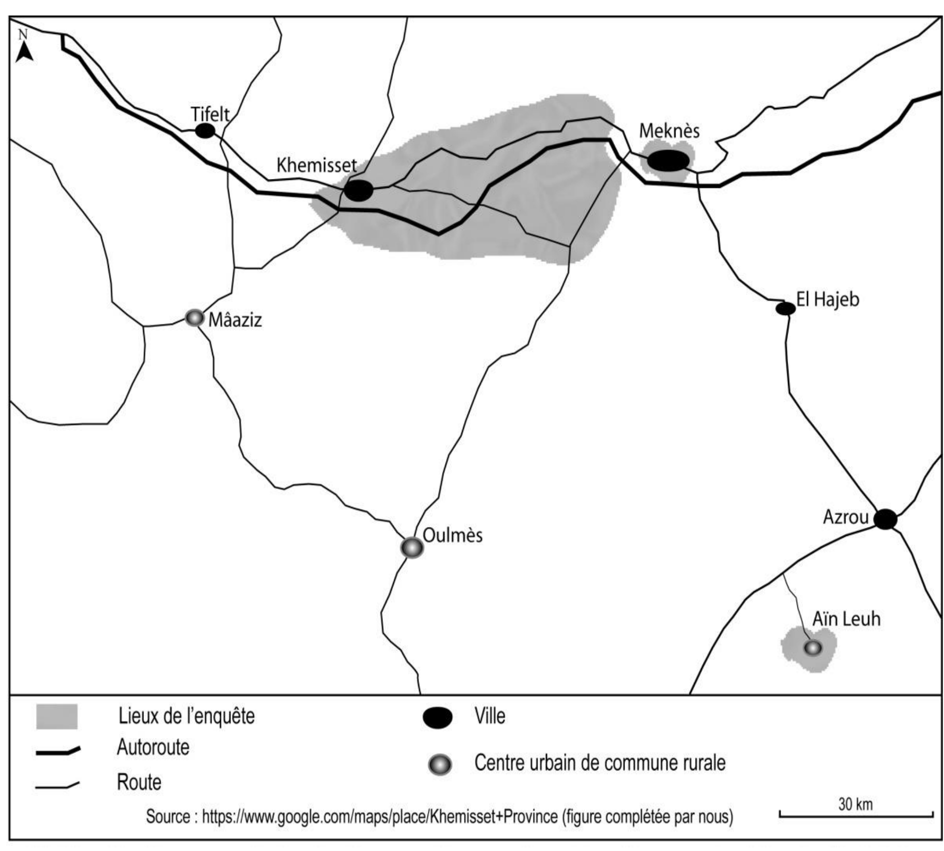


Figure 6 : **Terrains d'enquête sur la situation actuelle de l'*aḥidus***

Pseudonyme	Age	Qualité	Date et lieu de l'entretien
Alla	67	Membre	11-10-2016 – Khemisset
Bassou	61	Poète-chanteur	12-10-2016 – Ayt Ikko
Hmad	48	Membre	13-10-2016 – Ayt Abbou
Moussa*	56	Maestro	14-10-2016 – Ayt Abbou
Hmmadi	35	Membre	15-10-2016 – Ayt Abbou
Lhassan	47	Membre	17-10-2016 – Sfassif
Bouâzza	55	Membre	17-10-2016 – Sfassif
Mimoune	44	Membre	18-10-2016 – Sfassif
Ben Aïssa	64	Poète-chanteur	19-10-2016 – Sfassif
Moha	37	Membre	19-10-2016 – Sfassif
Driss	52	Maestro	19-10-2016 – Sfassif
Bennasr*	44	Membre	20-10-2016 – Ayn Arma

Tableau 6 : **Liste des enquêtés**

Pour des raisons d'ordre éthique, nos interviewés sont présentés sous des pseudonymes. Ils sont des ruraux ou de nouveaux citadins en contact permanent avec la campagne, appartiennent tous à une troupe d'*aḥidus* inscrite dans un cadre associatif et sont tous d'excellents danseurs, chanteurs et percussionnistes. Ceux marqués d'un astérisque (*) sont chacun président d'une troupe-association.

ⴰ ⵎⵛ ⵎⵎⵓⵜⵅ ⴰ [ⵢ]ⴰⵃⵉⴷⵓⵙ, ⵎⴰ ⵔⴰⴽ ⵉⵀⵓⴽⵛⵛⴰⵏ ?
ⴰ ⵎⵛ ⵎⵎⵓⵜⵅ, ⴰ [ⵢ]ⵉⴷⴷⵓ ⴷ ⵓⵙⵎⵓⵏ ⴰⴽ ⵉⵀⵓⴽⵛⵛⴰ.
Si je meure, Ô aḥidus, qui te dansera ?
Si je meure, mon ami viendra te danser.[1]

Sous le pseudonyme de Paul Hector, A. Peyriguère, établi de 1928 à 1959 à El Kbab (Boucot, 2010 : 23), publie en 1934, dans *Le Maroc catholique* (volume 15, n° 1), la première partie de ses recherches sur l'*aḥidus* dans le Moyen-Atlas[2]. Il tient ce genre de danse collective pour une pratique où les groupes ethniques révèlent toute leur authenticité. Parmi les constats qu'il en a dressés et qui ont un lien avec l'objet de la présente étude[3], figure le suivant : « Les "moins de trente ans" ne savent plus l'ahidous berbère. Ils n'y comprennent plus rien. » (1935 : 100). Une telle ignorance, soutient-il, découle du fait que l'*aḥidus* authentique a décliné « vers le vide insipide et superficiel d'un schéma pornographique[4]. » (*ibid.*). Ceci laisse entendre que ce moyen d'expression culturel est voué à la disparition. Or, il n'en est rien. Les jeunes adultes des années 1930 ont disparu alors que la pratique d'*aḥidus* continue d'exister. Elle évolue dans une société en mutation. C'est une pratique en devenir.

La problématique du devenir de l'*aḥidus* n'est pas si récente. Henri Basset l'a abordée il y a un siècle, mais à travers le prisme de la passion doctrinale. A propos de l'avenir des chants et des danses collectives amazighs, il posa

[1] D'auteur inconnu, ce distique était systématiquement chanté pendant l'une des séances d'*aḥidus* exécutées pour une fête de mariage.

[2] La seconde partie a paru en 1935 dans la même revue (volume 15, n°3) et l'ensemble de ces résultats est réédité par *Études et documents berbères*, n°15-16 (1998 : 219-248).

[3] Ce travail repose essentiellement sur des données empiriques, recueillies par l'observation directe et l'entretien semi-directif au cours de trois sorties de terrain en 2016 (deux chez les Zemmour et une à Aïn Leuh pendant le festival d'*aḥidus*) et deux autres en 2017 à Meknès lors des éliminatoires, en mai, de la 17ème édition dudit festival et à l'occasion de la 16ème édition, en septembre, du Prix de la culture amazighe de l'IRCAM (voir carte, *supra :* 139). Douze personnes, chevronnées en matière d'*aḥidus*, constituent notre principale source d'informations (*cf.* liste des enquêtés, ci-contre). Cinq d'entre elles nous ont été présentées par Elmostafa Srhane, enseignant de l'amazigh et poète subtil. Qu'il nous soit permis ici de le remercier vivement pour son aimable collaboration.

[4] Le syntagme « schéma pornographique », susceptible d'heurter certains esprits, vise à mettre en garde contre la tendance des promoteurs des spectacles obscènes à pervertir l'*aḥidus*. C'est ce que le Père Albert Peyriguère (1883-1959) précise en affirmant : « Nos tribus seront bientôt mûres pour les cheikhats et les danses du ventre… et pour autre chose aussi. » (*ibid. :* 245).

deux questions à teneur biaisée et sentencieuse, fondées sur une vision étroite et à courte vue. « Dans quelques dizaines d'années, que seront devenus les *izlan* naïfs, et l'*ahidous* barbare, et les chants de l'*ahal*[1] ? Auront-ils disparu à jamais, ou persisteront-ils obscurément, conservés en un repli secret de la mémoire berbère, comme tant d'autres sentiments […] que l'on pouvait croire pour toujours oubliés chez ce peuple, et qui, […] les circonstances s'y prêtant, ont réapparu brusquement, plus vivaces que jamais ? » (1920 : 428).

Marchant sur les traces d'H. Basset, aux yeux duquel les danses collectives sont « le divertissement national » de tous les Imazighen marocains – « depuis le Rif jusqu'au Tazeroualt » (*ibid. :* 319), A. M. (?) écrivit : « La danse de l'ahidous, très en honneur chez les montagnards, est […] l'amusement qui, à notre sens, reflète le mieux l'âme berbère. Les chansons dansées, où les femmes jouent un grand rôle, nous révèlent, en effet, la société quasi patriarcale avec sa naïveté primitive, ses conceptions simplistes, ses institutions libertaires et démocratiques. » (1925 : 3).

Les propos d'H. Basset et d'A. M., nourris de l'approche classificatoire des sociétés humaines chère à l'évolutionnisme anthropologique en vogue à ce moment-là et conforme à l'ethnocentrisme colonial, réduisent l'*aḥidus* à une simple distraction. Leur contenu autant réducteur que tendancieux contraste avec la réalité des faits et se trouve donc être invalide sur le plan scientifique. D'ailleurs, des affirmations de ce genre ont été remises en cause au temps même de la colonisation. En témoigne l'extrait de texte qui suit, emprunté à Jean Robichez : « Danse accompagnée de chant, l'"haïdous" n'est pas seulement le divertissement préféré des Beraber, c'est surtout leur moyen d'expression le plus complet et le plus vivant. » (1946 : 182)[2]. Allant dans le sens de la constatation de J. Robichez, des chercheurs marocains et étrangers, qui s'emploient à braquer les projecteurs sur les zones obscures – pour ne pas dire obscurcies – des structures pratico-représentationnelles de différents espaces socioculturels amazighs, ont pu dégager la notion d'*aḥidus* de la vision misérabiliste et de l'emprise folklorisante ou/et folkloriste sous laquelle on l'a tenue un peu trop longtemps.

---

[1] Par ce terme, les Touaregs entendent « une réunion musicale et poétique qui se déroule au moment où les activités du campement déclinent, c'est-à-dire en matinée aux heures chaudes ou en soirée après le coucher du soleil. » (H. Claudot-Hawad,1986 : 305).

[2] Deux autres passages méritent d'être cités ici : « C'est les danses berbères, les vraies celles-là, l'ahidous si humain, d'un sens si profond et si riche, véritable rite, venu du fond des âges, où la race vit le meilleur d'elle-même, et, en le vivant, le livre à qui sait ausculter les pulsations de son cœur. » (Hector, 1935 : 220) ; « L'*ahidous* est une affirmation collective, intra- et interindividuelle de la signature existentielle des socio-cultures marocaines à chant et à souffle. » (Benachir, 2010 : 19).

Tout bien considéré, l'*aḥidus* doit être défini comme une pratique culturelle qui mêle ou synthétise trois moyens d'expression artistique : le chant, la danse et la musique ; pratique qui recouvre de vastes aires du territoire marocain telles que le Moyen-Atlas, la région des Zemmour, le Haut-Atlas oriental et le Sud-est[1]. Une pratique séculaire qui, depuis quelques années, figure parmi les œuvres menacées du legs socioculturel ancestral que les promoteurs de la culture amazighe (acteurs et institutions) s'efforcent tant bien que mal de revaloriser pour les préserver.

La préservation d'une œuvre patrimoniale, au sein d'une société ouverte dans le temps et l'espace, ne la met pas à l'abri des transformations liées au phénomène de l'imitation, de l'adaptation ou de l'amélioration. Tout produit culturel condamné à être préservé subit, au niveau de la forme et du contenu ou de la structure et des fonctions, l'influence des mutations de l'environnement sociétal qui l'a vu naître et s'enraciner. Préserver une pratique culturelle ne veut donc pas dire la conserver intacte, sans aucune correction ni retouche.

La promotion et la préservation de l'*aḥidus* ont provoqué une série de changements dans ses composantes tant matérielles qu'immatérielles. Mais, précisons-le tout de suite, notre étude porte sur les changements en rapport avec ses aspects matériels ; ceux que tout un chacun peut saisir à l'œil nu, en regardant des groupes de danse à l'œuvre. Irréversibles, ils sont au nombre de trois : l'adaptation au/du principe de la représentation scénique, l'uniformisation du costume de danse et l'utilisation croissante du tambour industriel.

1. Adaptation au/du principe de la représentation scénique

Une danse collective, qu'elle soit amazighe ou néerlandaise, nord-africaine ou extrême-orientale, classique ou moderne, accompagnée de chant choral ou/et rythmée de son musical, peut être exécutée dans un lieu public ou privé, en salle de spectacle ou à ciel ouvert, par terre ou sur scène… Dans le cas qui nous occupe, les groupes de danse[2] n'ont pas une longue tradition en matière de représentation scénique. C'est-à-dire la présentation de leur production artistique sur une vraie scène, devant des spectateurs. Ce type de présentation, que l'on voit aujourd'hui un peu partout et à diverses occasions, était extrêmement rare au cours des années 1970. Quelles sont donc les raisons qui ont dû convaincre (obliger) les pratiquants d'*aḥidus* non

---

[1] Pour plus d'informations sur les régions où l'*aḥidus* se pratique, voir B. Benachir (*ibid. :* 16-17).

[2] Un groupe d'*aḥidus* peut être du même genre (femmes seules ou hommes seuls) ou mixte (hommes et femmes alternés). N'empêche que la mixité en est sans aucun doute la composition la plus courante, la formule la plus appréciée.

seulement de s'adapter au principe de la scène, mais aussi d'adapter ce principe à un espace de fête dépourvu de scène ?

Il s'agit là d'une double adaptation dont le domaine demande à être éclairé avant que soit entrepris l'examen des raisons qui l'ont imposée. Sans ce détour nécessaire, méthodologique, toute réponse à la question ci-dessus ne sera en dernière analyse qu'un amas d'informations fragmentaires. Ceci posé, ladite adaptation concerne le dispositif chorégraphique de l'*aḥidus* et, plus précisément, la position des danseurs sur la piste de danse. Position que décrit à grands traits la citation suivante.

> « Les danseurs se mettent en cercle, en demi-cercle, ou sur deux rangs se faisant face, hommes seuls, femmes seules, ou, comme ici, hommes et femmes alternés. Etroitement serrés, épaule contre épaule, ils forment bloc. » (Robichez, *op. cit. :* 182).

Ces trois figures de danse, attestées aux quatre coins du Maroc central, font partie de mes souvenirs d'enfance et d'adolescence les plus vivaces. C'est dire que l'observation spontanée de leur exécution, produit ordinaire de la force attractive du spectacle, a commencé longtemps avant d'entreprendre le présent travail. Chez les Ayt Mimoune des Zemmour, berceau du type d'observation qui vient d'être cité et partie intégrante de la zone principale de notre enquête de terrain, elles sont exécutées chacune à part ou toutes ensemble. Dans le premier cas, pour reprendre les mots de M. Peyron, « l'*aḥidus* peut prendre une forme linéaire ou circulaire » (1994 : 4). Dans le second cas, il se construit suivant un processus en quatre temps ; autrement dit, l'ensemble des formes chorégraphiques que les danseurs, corps en mouvements ondulants aussi dynamiques que gracieux, réalisent en évoluant avec une esthétique diaphane d'une figure à une autre.

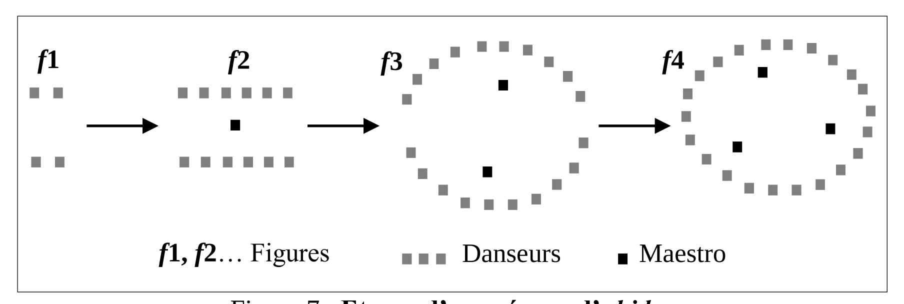


Figure 7 : **Etapes d'une séance d'*aḥidus***

Simple et brève, l'étape inaugurale d'une séance d'*aḥidus* s'ouvre par un *izli* ⵉⵣⵍⵉ : chant-poème court, en général un distique avec ou sans refrain. Au milieu d'une assistance composée de petits groupes se tenant ici et là, des

poètes-chanteurs d’un double duo, debout et immobiles, se font face (*f* 1). L’un des duos lance le premier vers de l’*izli* ; vers que reprennent les autres duettistes. Dès que ceux-ci arrivent au bout de la reprise, ceux-là émettent le second vers. Et tout aussitôt, les tambours sur cadre résonnent. Ils annoncent la deuxième étape.

Des hommes munis ou non d’un ⴰⵍⵍⵓⵏ *allun* (tambour sur cadre) gagnent la piste de danse, se placent de part et d’autre de chaque duo et forment deux rangs en vis-à-vis, deux « lignes ondulantes »[1] parallèles : alignements où des femmes viennent s’intercaler. Quand ces lignes se sont assez étendues, un danseur, tambour à la main, se détache de l’une d’elles et se meut entre les deux avec une gestique agile, énergique et précise (*f* 2). C’est l’*aɛllam* ⴰⵄⵍⵍⴰⵎ : animateur ou meneur de jeu, que tout le monde, de nos jours, désigne par le terme de « maestro »[2].



Photos 14-15 : **Moha Oulhoucine Achibane**

Par suite de l’augmentation continue du nombre des danseurs et danseuses, les alignements commencent à s’arquer peu à peu vers l’extérieur. Plus ces derniers s’étendent, plus ils se courbent et plus les extrémités de l’un se rapprochent des extrémités de l’autre. Elles se rapprochent graduellement jusqu’au point où les deux alignements apparaissent comme une ellipse à moitiés disjointes. A ce stade, un autre exécutant sort des rangs pour rejoindre, en tant que régulateur de la cadence, l’animateur déjà sur place. En souplesse et à petits pas, ils parcourent chacun le front d’un rang (*f* 3). A

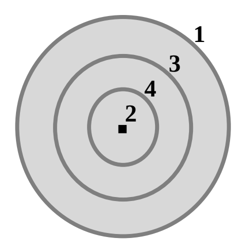
---

[1] L’expression est du Père Peyriguère (*art. cit. :* 240).

[2] A l’occasion du décès de Moha Oulhoucine Achibane en 2016 (photos ci-dessus), divers organes de la presse marocaine, dans leurs éloges en hommage à sa mémoire, ont tous souligné que ce maître incontesté de l’*aḥidus* s’est vu attribuer, au cours d’une tournée à Walt Disney en Californie, le surnom de « Maestro » par l’ex-président américain, Ronald Reagan. D’où, à très forte probabilité, l’usage et l’extension actuelle de ce mot.

ce stade également, ou peu de temps après, les moitiés de l'ellipse se touchent. Leur jonction forme un cercle.

Figure chorégraphique terminale (*f* 4), la disposition en cercle correspond à l'étape où s'entame la séquence du bouquet final d'une séance d'*aḥidus* : le chant, la danse et la musique prennent leur envol. L'exaltation s'intensifie encore plus pendant certaines noces rurales, tout juste après la consommation du mariage. Plus d'une fois, nous avons assisté à la formation quasi simultanée de deux *iḥidas* sous forme de rondes concentriques à dimensions inégales, imbriqués dans un troisième déjà en pleine prestation. A l'intérieur de la moins large de ces trois rondes qui, de temps à autre, exécutèrent insensiblement un léger mouvement rotatoire, dansait une femme d'allure imposante, portant sur la tête une ⵜⵉⵙⴳⴳⵯⵉⵜ *tisggʷit* (plateau rond, tressé en palmier-nain) où l'on a exhibé un drap de mousseline blanc, maculé de sang : signe par lequel on fit connaître que la jeune mariée était vierge et qu'elle venait de perdre son petit capital. Signe (ou charge symbolique) dont le support matériel constituait, au propre et au figuré, le centre commun des trois rondes, leur force gravitationnelle.



Les chiffres indiquent l'ordre de la formation des rondes et de l'entrée en jeu de la dame au plateau.

Figure 8 : ***Iḥidas* en cercles concentriques**

Que l'*aḥidus* soit de forme linéaire ou circulaire, et quel qu'en soit le genre : ⴰⵢⵣⴰⴼ *ayzaf* « long », ⴰⵏⴰⵎⵎⴰⵙ *anammas* « moyen » ou ⴰⵏⴰⴼⵙⴰⵙ *anafsas* « léger »[1], il produit une énergie qui met les danseurs et les danseuses en une sorte de

[1]La distinction entre ces trois catégories d'*aḥidus* se situe au niveau du rythme et du chant :

Types d'*aḥidus*		**Traits distinctifs**	
		Rythme	**Chant**
Ayzaf	Long	Lent	Distiques et refrain
Anammas	Moyen	Ni lent ni rapide	Distiques
Anafsas	Léger	Rapide	Distiques courts

Ces informations sont extraites d'un texte inédit de sept pages : " قراءة في فن أحيدوس من خلال نماذج من الأطلس المتوسط", aimablement mis à notre disposition par son auteur, Elmostafa Srhane.

transe et emporte les spectateurs dans une ambiance lyrique. Néanmoins, soit dit en passant, l'énergie qui se dégage de la forme linéaire est beaucoup moins euphorique et euphorisante que l'énergie qui émane de la forme circulaire. Former une ronde ou dessiner un cercle en dansant, c'est se connecter avec l'espace, la collectivité, le mouvement, … et, par conséquent, déployer un attrait irrésistible qui, portée à son paroxysme, donne à la ronde dansante une vibration harmonieuse, une dimension extratemporelle, une expression divine. Et ce n'est pas tout.

Du point de vue symbolique, le cercle exprime l'alliance, la complétude, le cycle, le divin, l'égalité, l'infini, les limites, la rotation, etc. Il est synonyme de la roue (attribut du déroulement des changements successifs entraînant des variations), du disque (représentation mythologique du globe terrestre) et de l'anneau (emblème de l'attache, de l'union et de la réunion). La disposition en cercle est apparemment ce qu'il y a de mieux quand on veut (doit) « rassembler dans l'unité, mais aussi dans l'égalité et la réciprocité des situations » (Robichez, *in* Benachir, *op. cit. :* 18). C'est en cercle également que les commensaux s'assoient autour d'un plat[1] et que, jadis, les membres de la *djmaêt* (assemblée dirigeante d'un lignage ou d'une tribu) se réunissaient pour traiter les affaires relevant de leur compétence. Par ailleurs, le cercle (ou le disque) occupe une place importante parmi les motifs géométriques (abstraits) utilisés de tous temps par les artisans et artisanes amazighs dans le tissage, la poterie, le tatouage, la vannerie et les bijoux.

Toutes les formes chorégraphiques décrites ci-dessus, y compris la configuration en rondes concentriques, sont encore en usage, notamment à la campagne : lieu où elles n'ont jamais été ébranlées, ni réduites. Pour s'en apercevoir, il suffit d'assister à l'*aḥidus* lors de la célébration en milieu rural d'une cérémonie nuptiale, d'une foire patronale ou d'une fête nationale. Toutefois, dans certaines occasions comme par exemple un festival, la disposition en cercle ne s'observe plus ou s'opère très rarement ; elle y est supplantée par la disposition en rang – droit ou légèrement arqué. Ce type de changement, identifiable dans le temps, n'est ni un cas isolé, ni un fait fortuit, ni non plus une situation passagère. La réalité de sa généralisation nous a été révélée par une série de séances d'observation directe et la

[1] Le plat peut être posé à même le sol, dans un plateau en feuille de palmier-nain ou sur une table. Ces trois objets et la position des commensaux ont pour point commun d'avoir tous une forme ronde. Le plat, le plateau et la table évoquent l'idée du repas ou de la prise de repas, la position circulaire des commensaux connote ou véhicule l'image vivante de la solidarité dans le partage de la nourriture, c'est-à-dire de la chose qui était et fait toujours, en milieux populaires surtout, l'objet d'un respect religieux parce qu'elle y est perçue comme étant imprégnée de *baraka* : effluve sacré et redoutable.

tangibilité de son caractère durable, corroborée par l'ensemble des témoignages de nos enquêtés, parmi lesquels la déclaration suivante :

> « ⴰⵃⵉⴷⵓⵙ ⵏ ⵣⵉⴽ ⵍⵍⴰ ⵉⴹⴹⵓⵔ ⴰⵎ ⵟⵟⴰⴱⵍⴰ ⵢⵉⵏ, ⵉⵍⵉⵏ ⵎⵉⴷⴷⵏ ⵜⴼⵔⵔⴰⵊⵏⵉⵏ ⵖⵔ ⴷⴰⵅⵍ. ⴹⵖⵉ, ⵉⴳⴰ ⴰⵎ ⵓⵢⵓⵔ : ⵍⵍⴰ ⴹⴹⵓⵔⵏ ⵎⵉⴷⴷⵏ ⵏⵚ ⵏ ⴹⴹⵓⵕⴰ, ⴹⵓⵕⵏ ⴷ ⵖⵔ ⵡⵏ ⵜⴼⵔⵔⴰⵊⵏⵉⵏ. ⵍⵍⴰ ⵜⴳⴳⵏ ⴰⵍⵍⵓ ⵚⴼⴼ… »
>
> (L'aḥidus d'antan prenait la forme d'un cercle comme cette table-là ; au centre, se tenaient des spectateurs. Maintenant, il est comme un croissant de lune : on forme un demi-cercle face aux spectateurs. On forme aussi un rang… [Alla, Khemisset]).

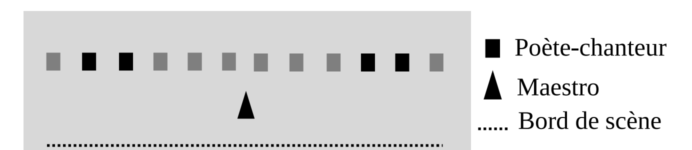
De ce fragment d'entretien ressort une idée qui résume parfaitement les dires de la plupart des informateurs sur l'*aḥidus* en forme linéaire. Idée que recèlent les deux dernières phrases où leur auteur compare la position des danseurs au croissant de lune et par lesquelles il indique explicitement les lieux de l'impact du changement ou du nouveau apporté à la position en question. En clair, il explique de manière brève et solide que l'innovation s'est produite au niveau de la configuration : les danseurs forment un seul rang face au public. Aussi le dispositif chorégraphique habituel se trouve-t-il être amputé non seulement de la forme circulaire, mais encore de la configuration en deux alignements parallèles l'un vis-à-vis de l'autre. Bien évidemment, ces modifications non négligeables ne sont pas le fruit du hasard, ni l'effet d'une mode éphémère. Elles ont pour cause principale un facteur externe : la scène. Les groupes d'*aḥidus* organisés en association et habitués à la représentation scénique sont les premiers à le savoir. Voici, pour illustration, le témoignage d'un de leurs membres :

> « ⵍⵍⴰ ⵏⵜⵓⵔⴰⵔ ⴳ ⵍⵎⵉⵏⵚⵚⴰ ⴳⵏⴷ ⴳ ⵍⵎⵙⵕⵃ…ⴰⵏⵙⴰ ⵉⵎⵎⵣⵣⵉⵢ, ⵓⵔ ⵉⵍⵍⵉ ⵎⴰⵏⵉⴳ ⴰⵖⵔ ⴰ ⵏⴳ ⵜⴰⴹⵡⵉⵕⵜ. ⵍⵍⴰ ⴷⵉⴽⵙ ⵏⵜⴳ ⴳⴰⵙ ⵢⵓⴷⵊ ⵏ ⵚⴼⴼ. ⴰⵍⵍⵓ, ⵉⴳⵚⵚ ⴰ ⵏⵡⵛ ⵓⴷⵎ ⵉ ⵍⵎⵓⵜⴰⴼⵕⵕⵉⵊⵉⵏ ⵏ ⵡⵛⵉⵜ ⵉ ⵚⵚⴰⵃⴰⴼⴰ. ⵉⴳⵚⵚ ⴰⴳ… ⵓ ⵎⵏ ⴱⵄⴷ, ⴳⵎ ⵏⴳⴰ ⴹⴹⵓⵕⴰ ⵓⵔ ⵉⵍⵍⵉ ⵎⴰ ⴰⵔ ⴰⴷ ⵉⴳⵏⴳ ⵉⴼⵕⵕⵊⵏ. ⵚⴼⴼ, ⵜⴷⵊⴰⵜ ⵉⴷ ⵍⴳⴰⵛⴰⴱⴰ. ⴳⴰⵙ ⵍⴳⴰⵛⴰⴱⴰ ⴰⵢ ⵜ ⵉⴷ ⵉⴷⵊⴰⵏ. »
>
> (Nous nous reproduisons sur scène ou au théâtre... L'endroit est petit, il n'y a pas où former une ronde. Nous y formons un seul rang. En plus, il faut avoir la face tournée vers les spectateurs et vers la presse. Il nous faut… Après tout, si nous nous mettons en cercle, il n'y aura personne qui va nous regarder. Le rang, il est dû à la scène. C'est uniquement la scène qui l'a imposé [Bennasr, Aïn Arma]).

Qui dit scène dit production et réalisation de spectacles. S'y produire, c'est faire partie intégrante d'un programme déterminé qui doit répondre à un ensemble de contraintes d'ordre temporel, spatial et logistique. La scène fonctionne suivant des formalités, des règles et des rites qui diffèrent des pratiques locales et sur lesquels les responsables des troupes d'*aḥidus* n'ont pas de prise. Des formalités telles que l'obéissance aux consignes afférentes à la structuration et au déroulement des séquences du spectacle, la conformité aux façons d'entrer en scène et d'en sortir, l'action de saluer le

public, le respect de la durée impartie à la représentation (61 : 2010 ،بوخريص) et la position des danseurs en ligne.

Pendant les représentations scéniques, les troupes de la danse collective ne se mettent pas en rang de manière progressive comme dans le cas des cérémonies de mariage en milieu rural. C'est-à-dire au fur et à mesure que des personnes rejoignent la piste de danse et se placent aux côtés des deux duos de poètes-chanteurs ayant la charge d'ouvrir les séances d'*aḥidus*.



Figur 9 : ***Aḥidus* dans l'espace scénique**

En scène, dès leur arrivée sur le plancher, les danseurs et les danseuses viennent former un rang face au public s'ils n'y sont pas déjà alignés. Devant le rang et à chacun de ses bouts (schéma ci-dessus) se tiennent respectivement le maestro et les duettistes. La position de ces derniers est récente, inédite. C'est une nouveauté en ce sens que, dans la configuration traditionnelle en forme linéaire, chaque duo occupe le milieu d'une rangée ; autrement dit, il se situe à mi-distance entre les extrémités d'une suite d'hommes et de femmes disposés côte à côte sur une même ligne. Une nouveauté dont l'adoption paraît, tout comme l'adoption de la position en rang, être autant incontournable qu'irréversible dans l'espace qui l'a fait naître et rendue obligatoire : la scène.

L'espace scénique permet la configuration en rang, mais à une condition essentielle, indépassable : le groupe de danse doit être composé d'un (ou deux) maestro(s) et de douze exécutants en moyenne. Ce nombre, sûrement approprié aux usages et exigences de la scène, ne représente qu'un tiers environ de l'effectif habituel des hommes et des femmes qui participent à une partie de l'*aḥidus ayzaf* (long) ou *akswat* ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ (grand), exécutée en plein air et en marge de l'industrie du spectacle. Il s'agit là d'un jugement de fait, déduit du résultat d'un simple calcul arithmétique que nous avons effectué sur la base des données numériques contenues dans l'information qui suit :

> « ⵏⴽⵏⵉ, ⵣⵎⵎⵓⵔ, ⵍⵍⴰ ⵏⵜⴳⴳ ⵛⴰⵕⴹ ⵏ ⵍⵎⴰⵢⵙⵜⵕⵓⵡⴰⵜ ⴳ ⵉⴷⵊ ⵓⵃⵉⴷⵓⵙ. ⴰⵍⵍⵉⴳ ⵍⵍⴰ ⵉⵜⵉⵍⵉ ⵓⵃⵉⴷⵓⵙ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ, ⵍⵍⴰ ⵉⴳⴰ ⴹⴹⵓⵕⴰ, ⴽⵓ ⵍⵎⴰⵢⵙⵜⵕⵓ ⵍⵍⴰ ⵉⵙⵓⵔⴰⵔ ⵄⵛⵕⴰ ⴰⵔ ⵅⵎⵙⵟⴰⵄⵛ. »

(Nous, les Zemmour, nous mettons trois maestros dans un seul aḥidus. Quand il y a un grand aḥidus, en forme de cercle, chaque maestro fait jouer dix à quinze [danseurs][1] [Moussa, Ayt Abbou]).


Source : photo de l'auteur (2019)

Photo 16 : **Troupe de danse avec deux maestros**

Nous inférons de ces dires que l'espace scénique exclut l'*aḥidus* en forme circulaire pour une raison pratique autre que le fait d'avoir la face tournée vers le public, à savoir le nombre élevé des danseurs (maestros et exécutants) : leur effectif total minimum se compose de trente-trois personnes. Plus le nombre des participants augmente, plus la ronde de danse s'élargie. Dans ce sens, en effet, un groupe de quarante individus disposés en rond, épaule contre épaule, équivalent à l'effectif total moyen de l'*aḥidus akswat*, ne saurait être entièrement contenu dans l'espace d'une scène. Inadéquate donc, la forme circulaire laisse le champ libre au profit de la forme linéaire à effectif réduit. Aussi la disposition en rang devient-elle la figure chorégraphique par excellence des prestations d'*aḥidus* sur scène. Et ce, quel qu'en soit le lieu : un théâtre ou un festival.

L'emprise de la représentation scénique sur les troupes d'*aḥidus*, notamment celles constituées en associations, est si forte que la position des danseurs en une seule rangée se trouve être adoptée et adaptée pour des spectacles dans des endroits dénués de scène ou pourvus d'une estrade pour un petit orchestre : salles de fête en ville et tentes à la campagne lors d'un moussem, temporairement transformées en lieux de divertissement. Dans l'un et l'autre cas, on exécute *aḥidus* à même le sol. En salle, durant la célébration d'un mariage par exemple, la troupe de danse joue devant les mariés et leurs invités ou peut se mettre en cercle ; à l'intérieur ou sur le seuil de la tente,

[1] Sur scène, une troupe de quatorze danseurs peut avoir deux maestros au plus.

elle s'exécute face à un groupe d'officiels et de leurs hôtes. Il est vrai que les danseurs sont libres de pratiquer la forme chorégraphique circulaire pendant les cérémonies nuptiales. Il est vrai aussi que, « dans certaines noces, les proches du marié ou de la mariée » leur « demandent de se mettre en ligne et d'être vêtus de djellabas identiques »[1]. N'est-ce pas là un effet de l'action uniformisante menée, depuis déjà quelques années, en matière d'habillement des troupes d'*aḥidus* ?

2. Uniformisation du costume de danse

Entendons-nous d'abord sur les termes. Le mot costume est pris ici dans une double acception, puisque l'objet ainsi dénommé remplit une fonction manifeste (explicite ou connue) et une fonction latente (implicite ou inconnue)[2]. Au niveau explicite, le costume signifie « les pièces de *vêtement* qui constituent, par leur groupement fixe, la manière normale de se couvrir d'un groupe humain » (Leroi-Gourhan, 1983 : 199). Au niveau implicite, il veut dire un produit culturel qui « reflète l'ordre social et le crée, permettant, notamment, le contrôle des individus. » (Bard, 2010 : 5). Que dire alors du costume de danse ? D'un côté, il sert à distinguer ceux qui le portent, en faire des personnages attrayants et mettre en valeur tel aspect ou telle dimension de leurs prestations ; de l'autre, il permet d'exprimer une appartenance ethnique, véhiculer un message politique, symboliser une période historique…

Le costume de danse, lié à l'espèce humaine comme l'est la langue, se trouve dans toutes les sociétés : anciennes et actuelles, traditionnelles et modernes. Sa diversité indescriptible et son universalité incontestable continuent encore de fasciner bien des chercheurs en ethnologie, sociologie, histoire et autres disciplines. Ceci posé, intéressons-nous à présent au cas du costume d'*aḥidus*. De quelles pièces d'habit se compose-t-il ? Quels sont ses traits caractéristiques ? Comment et pourquoi l'a-t-on uniformisé ? Pour répondre à ces questions, il nous a paru plus judicieux de partir de l'information ci-dessous :

> « ⴰⵙⵙⴰ, ⴰⴽ ⴰⴷ ⵓⵔⴰⵔⵏ ⵎⵉⴷⴷⵏ ⴰⵃⵉⴷⵓⵙ, ⵍⵍⴰ ⵜⵔⵓⵙⵏ ⵍⴽⵙⵡⴰ ⵉⵖⵓⴷⴰⵏ, ⵍⴽⵙⵡⴰ ⵉⴹⵀⵇⵏ ; ⵍⵍⴰ ⵜⵔⵓⵙⵏ ⵜⵉⵊⵍⵍⵓⴱⴰ ⴳ ⵉⴷⵊ ⵏ ⵍⵍⵓⵏ, ⵉⵙⵍⵀⴰⵎⵏ, ⵇⵣⵓⵣ ; ⵍⵍⴰ ⵜⵔⵓⵙⵏ ⵍⴱⵍⴰⵖⵉ ⵜⵉⵎⵍⵍⴰⵍⵉⵏ. ⵣⵉⴽ, ⵓⵔ ⵉⵍⵍⵉ ⴽⵓⵍⵍ ⵓⵢⴰ ».
>
> (Aujourd'hui, pour exécuter l'aḥidus, les gens portent de beaux habits, des habits distincts ; ils portent des djellabas de la même couleur, des burnous,

[1] « ⴳ ⵛⴰ ⵏ ⵜⵎⵖⵔⵉⵡⵉⵏ, ⵀⴰ ⴳ ⵜⵉⵏⵉⵏ ⴰⵢⵜ ⵜⵙⵍⵉⵜ ⴳⵏⴷ ⴰⵢⵜ ⵉⵙⵍⵉ ⴰⵏⴳ ⵟⴼⴼ, ⵀⴰ ⵏⵍⵙ ⵜⵉⵊⵍⵍⵓⴱⴰ ⴽⵉⴼ ⴽⵉⴼ » (Hmmadi, Ayt Abbou).

[2] La notion de « fonctions latentes et fonctions manifestes » est de Robert King Merton (1910-2003), sociologue américain considéré comme le rénovateur de la théorie fonctionnaliste.

des turbans ; ils chaussent des babouches blanches. Autrefois, il n'y avait pas tout ça) [Bassou, Ayt Ikko]).

Par le mot « ⵎⵉⴷⴷⵏ » (gens), notre informateur entend ou sous-entend les pratiquants de l'*aḥidus* : membres d'une troupe professionnelle ou simples amateurs. Leur tenue vestimentaire, dans son état présent, se constitue de pièces d'habit traditionnel, connues depuis longtemps en milieux amazighs et au Maroc en général, soit la djellaba, le burnous, le turban et les babouches[1]. Il est question ici du vêtement masculin. En ce qui concerne l'habillement féminin, lequel n'est pas évoqué dans l'extrait d'entretien précité, il comprend principalement les éléments suivants : *lizaṛ* ⵍⵉⵣⴰⵕ (drap en coton ou autre matière textile[2]), *tikbrt* ⵜⵉⴽⴱⵔⵜ (robe de cotonnade, longue et à manches étroites[3]), *taɣnast*[4] ⵜⴰⵖⵏⴰⵙⵜ ou *tamizaṛt* ⵜⴰⵎⵉⵣⴰⵕⵜ (tissu de laine non cousu[5]), *takttant* ⵜⴰⴽⵜⵜⴰⵏⵜ (foulard en coton pour couvrir la tête) ou *tasbnit* ⵜⴰⵙⴱⵏⵉⵜ (foulard en soie à fond jaune[6]) et *lblɣt* ⵍⴱⵍⵖⵜ (babouches)[7].

Le costume de danse actuel (djellaba et burnous), peut-on lire en filigrane dans les propos de l'informateur Bassou, c'est le vêtement traditionnel amélioré ; devenu ou rendu esthétiquement chic et harmonieux. Le fait que la djellaba soit de nos jours taillée sur mesure, contrairement à celle d'antan souvent bouffante et à capuchon large, lui confère une beauté évidente et une allure noble[8]. Le costume d'une troupe de danse se distingue aussi bien de l'habit fonctionnel que des costumes d'autres troupes. Il diffère d'une troupe à l'autre par la couleur et/ou les motifs. Sur cent troupes d'*aḥidus*

---

[1] Abdallah Laroui, textes à l'appui, affirme que le port de ces pièces de vêtement, attesté au 19ème siècle, était en usage dans la quasi-totalité des plaines atlantiques (2001 : 31) et que la babouche est un produit typiquement marocain, « qu'on voit partout dans les villes et les campagnes » (*ibid. :* 32).

[2] Etoffe rectangulaire pour se draper, d'environ 4.50 m sur 1.40 m, retenue devant chaque épaule par une fibule (*tisɣnet* ⵜⵉⵙⵖⵏⵙⵜ) ou une épingle anglaise (*tasarut n uṛumi* ⵜⴰⵙⴰⵔⵓⵜ ⵏ ⵓⵕⵓⵎⵉ) et ajustée à la taille par une cordelière ou une ceinture de lamé (*abkkas* ⴰⴱⴽⴽⴰⵙ).

[3] La *tikbrt* est un vêtement fonctionnel, on l'endosse dans la vie de tous les jours.

[4] Jean Besancenot est fondé à tenir la *taɣnast* des Zemmour pour « l'un des tissages berbères les plus fins » (2008 : 62) et les mieux décorés de petits dessins « géométriques disposés en rayures où domine la couleur rouge sur le fond blanc » (*ibid.*).

[5] La *taɣnast* (ou *tamizaṛt*) est une couverture rectangulaire qu'on place sur les épaules et qu'on attache à la base du cou avec deux cordelettes en laine.

[6] Belle pièce de l'habillement féminin, la *tasbnit* sert à couvrir la tête. Elle est portée à l'occasion d'une fête (mariage, baptême, circoncision, moussem, etc.).

[7] Sur les différentes formes et nuances régionales du vêtement traditionnel amazigh, voir Ch. de Foucauld (1939 : *passim*) et J. Besancenot (*op. cit. :* 51-121).

[8] Voir photos 12 et 13 (*supra :* 138).

(tous genres confondus), observées durant les éliminatoires nationales[1] de la 17ème édition du festival d'Aïn Leuh, il n'y en a pas eu deux habillées identiquement du point de vue de la couleur. Faut-il en conclure que la couleur échappe au processus de l'uniformisation vestimentaire dans le contexte des manifestations culturelles qu'organisent les professionnels du spectacle ?

A vrai dire, on ne saurait répondre par un *oui* ou par un *non* catégoriques. Et pour cause : il est des cas où la couleur est pareille pour toutes les pièces portées par la totalité des membres d'un groupe d'*aḥidus*, à l'exception toutefois du burnous de maestro qui peut être marron, grenat, orange, mauve… ou noir ; il en est d'autres où elle diffère nettement de la tenue des danseurs au costume des danseuses. Par exemple, les premiers portent des djellabas bleues, turbans jaunes et babouches ou, rarement, des chaussures (mocassins) blanches ; les secondes, des robes roses, foulards verts et babouches rouges. Mais, de temps en temps, une même troupe se permet autant de couleurs que de robes. Une troupe de danse n'ose ou ne s'accorde une telle diversité de couleur que si elle est constituée de personnes des deux sexes.

En revanche, dans le cas des troupes unisexes (composées seulement d'hommes ou seulement de femmes), l'uniformisation de la couleur est devenue une prescription incontournable, impérative. Elle s'applique à tous les éléments de l'habillement : foulard, turban, robe, djellaba, babouches, etc. Ce qui est vrai pour la couleur l'est tout autant pour les motifs. N'est cependant concerné, sur ce plan, que le vêtement masculin et, très exactement, la djellaba ; le costume féminin et le burnous du maestro étant unis.

---

[1] Ces éliminatoires, auxquelles nous avons participé en tant que membre du jury, se sont déroulées à Meknès, les 20 et 21 mai 2017. Quarante cinq troupes y ont été sélectionnées selon des critères en rapport avec, entre autres, l'aspect esthétique du costume.


Source : photo de l'auteur (2017)

Photo 17 : **Costume de troupe d'*aḥidus* féminine**

Objet de notre propre observation, effectuée à cinq reprises dans deux espaces de spectacle différents (le Centre culturel Mohamed Mennouni à Meknès et le Festival national d'*aḥidus* à Aïn Leuh), les djellabas d'une soixantaine de groupes de danse sont taillées dans du tissu à bandes et/ou à rayures. Leur étoffe était ornée soit de bandes larges ou de bandes étroites, soit de bandes larges et de bandes étroites alternées. Or, qu'elles fussent du premier ou du second type d'ornement, ces bandes étaient identiques et d'une seule couleur pour toutes les djellabas d'une même troupe. Qu'elle soit en coton ou en laine, unie ou rayée, la djellaba a toujours été et continue d'être le vêtement le plus adapté et le plus prisé pour l'exécution de l'*aḥidus*.


Source : photo de l'auteur (20119)

Photo 18 : **Costume de troupe d'*aḥidus* masculine**

Arrêtons-nous un instant sur ce vêtement doué d'une grande force d'adaptation. S'il y a bien une pièce de l'habillement traditionnel marocain qui a défié le temps et résisté au processus de diffusion à grande échelle de diverses sortes de vêtements et de multiples styles vestimentaires, importés ou imposés de l'extérieur, c'est sans conteste la djellaba. Elle fut successivement concurrencée par deux types d'habits diamétralement opposés aux plans esthétique, idéologique et symbolique.

D'abord, le costume civil européen (occidental) durant le court 20ème siècle, adopté par la tendance « progressiste » (technophile) des composantes du Mouvement national car considéré comme un emblème de la réussite du progrès technologique : mode d'organisation moderne qu'on souhaite construire au moyen de l'école publique. Ensuite, l'uniforme religieux moyen-oriental – notamment féminin, appelé *niqab*[1] – depuis les années 1980, emprunté par la mouvance « radicale » (rétrograde) des mouvements islamistes parce que tenu pour un attribut du retour à l'application de l'islam originel, « pur » : mode de vie révolu qu'on s'efforce de restaurer à travers l'embrigadement doctrinaire.

Dans les années 1940, la djellaba ne revêt pas une même signification symbolique pour les Marocains et les Marocaines. Ceux-là y voient un signe de tradition, de traditionalisation et de traditionalisme ; celles-ci la regardent comme un indice de modernité, de modernisation et de modernisme (Azizi, 1998 : 378). La femme s'est approprié ce vêtement traditionnel, d'allure austère, en commençant par l'utiliser comme tenue de camouflage au temps de la lutte pour l'indépendance du Maroc[2]. Elle le mettait afin de rejoindre des maquis, d'assurer la liaison entre les résistants ou/et de transporter des armes d'un endroit à un autre (Benadada, 1999 : 4)[3]. En moins de deux

[1] C'est une robe longue, généralement de couleur noire, qui s'accompagne de voile, souvent de gants et parfois de lunettes de soleil, le but étant de couvrir tout le corps, de la tête aux pieds.

[2] Habit exclusivement masculin à ce moment-là, la djellaba ainsi utilisée vient d'en bas ; c'est le vêtement quotidien des couches populaires, de texture épaisse et de coupe large, très souvent tissé en laine de couleur naturelle : blanche, brune ou noire. A la même époque en France, soit dit au passage, les femmes ont troqué la robe (vêtement entravant) contre le pantalon (vêtement pratique) pour travailler dans les champs ou les usines, prenant la place de leurs maris partis à la guerre. Longtemps interdit à la gent féminine (Bard, *op. cit.* : 7-12), le pantalon, bien que son port soit l'un des signes forts de la contestation en mai 1968, doit « attendre les années 1970 pour qu'il devienne l'uniforme de la femme active » (Tamagne, 2012 : 3).

[3] Au sein des familles d'anciens résistants, dont le stock mémoriel constitue une source d'information importante de première main, nous avons maintes fois entendu certains parmi eux faire l'éloge de la détermination des femmes qui, en ville et à la campagne, ont participé de la sorte à la lutte contre la présence coloniale sur le sol marocain.

décennies (El Ayadi et *al.*, 2007 : 67-68), elle a conquis une fois pour toutes cet habit qui n'était pas le sien et que, environ trois quarts de siècle plus tard, des stylistes de la haute couture marocaine (hommes et femmes) en ont fait un des vêtements féminins les plus élégants : formes et couleurs harmonieuses, pouvant « être taillé dans la soie, le cachemire, la laine ou des substances artificielles, des textiles actuels, nylon, polyester… » (El Khayat, 1994 : 116).

En changeant de camp donc, en passant de l'homme à la femme, la djellaba devait s'adapter à l'habillement féminin. Pour cela, il a fallu la débarrasser des traits de masculinité et lui conférer les caractéristiques de féminité. Elle se féminisa et évolue suivant les goûts et les époques. On l'a soumise à un long processus ininterrompu d'améliorations et de modifications qui, conjuguant tradition et modernité, portent sur la structure d'ensemble comme sur les moindres détails. Aussi, grâce au travail minutieux et patient de nos artisan(e)s et stylistes, a-t-elle pu acquérir une coupe gracieuse et séduisante, une contexture fine et légère ; bref, un style qui l'a élevée au rang des grandes modes vestimentaires transnationales. Aujourd'hui, et c'est un fait qui se passe de toute argumentation ou démonstration, la djellaba féminine a en commun avec la djellaba masculine (elle aussi modifiée, stylisée) trois critères d'ordre esthétique : la splendeur, la finesse et la légèreté.

Féminine ou masculine, raffinée ou rustique, la djellaba se perpétue dans toutes les régions du Maroc et persiste dans chacune des couches de son organisation sociale et des strates de sa hiérarchie politique, tant inégales qu'inégalitaires. Elle présente une formidable capacité de s'accommoder à moult milieux et à maintes situations. On l'endosse dans la vie courante mais également en diverses occasions, régulières et exceptionnelles : festivité nuptiale, cérémonial étatique, rassemblement votif, prière rituelle, fête religieuse, cérémonie mortuaire, période viduale[1]… En somme, elle se porte lors des événements heureux et des événements malheureux.

Le port de la djellaba peut résulter d'un choix libre ou d'une obligation imposée. Tout dépend de la circonstance dans et pour laquelle on l'enfile. Afin d'en rendre raison, transportons-nous au festival d'Aïn Leuh : pèlerinage annuel des dizaines de troupes d'*aḥidus* et, partant, contexte typique pour expliquer les motifs qui ont poussé ces dernières à uniformiser les pièces de leur vêtement de danse. Durant cet événement culturel, dont la résonance dépasse les frontières nationales, tout visiteur, si peu attentif soit-

[1] Dans le Maroc des villes, une femme qui venait de perdre son mari se reconnaît à son vêtement : une djellaba accompagnée d'un foulard, de chaussettes, de babouches et parfois de gants ; le tout étant de couleur blanche. Elle le porte pendant la période de viduité qui, en islam, prend effet à partir du décès de son époux et dure quatre mois et dix jours.

il, ne manquera pas de voir des séances d'*aḥidus* exécutées les unes sur scène, les autres à même le sol, devant ou sous les tentes des festivaliers. Il ne manquera pas non plus d'y constater le fait suivant, fort éloquent : sur scène, l'*aḥidus* se danse en costume traditionnel uniquement ; hors scène, certains des danseurs sont en pantalon et chemise ou tee-shirt.


Source : https://viyoutube.com/video/0iydkweL33I/atlas ahidous

Photo 19 : ***Aḥidus* en costume traditionnel et en habit moderne**

Il va sans dire que la djellaba, autant sinon plus que le tambour, est l'accessoire emblématique de l'*aḥidus*. Elle en est le costume le plus adéquat à plus d'un titre. Si un danseur d'*aḥidus* devait se faire réaliser un portrait en pied, il aurait toutes les chances d'être figuré avec une djellaba et un tambour. Et un tel portrait ne serait en fait que la traduction picturale d'une image mentale qui existe déjà dans les représentations culturelles et que l'informateur Bouâzza (Sfassif) exprime ainsi : « ⵣⵉⴽ, ⴳⴰⵙ ⴰⵏⵀⵍⵓ ⴰⵔⴳⴰⵣ ⵙ ⵟⵟⵇⵜ ⴳ ⵓⴼⵓⵙ ⴷ ⴷⵊⵍⵍⴰⴱⵉⵜ ⴳⴼ ⵉⵖⵉⵔ, ⴷⴰ ⵏⵜⵉⵙⵉⵏ ⵍⵍⴰ ⵉⴷⴷⴰ ⴰⴷ ⵢⵓⵔⴰⵔ ⴰⵃⵉⴷⵓⵙ. » (Jadis, dès qu'on voyait un homme avec un tambour à la main et une djellaba sur l'épaule, on savait qu'il allait jouer (danser) l'*aḥidus*).

Danser avec une tenue autre que le vêtement traditionnel, un costume-cravate par exemple, n'est pas sans déclencher des remarques moqueuses, voire des réflexions critiques. Cela passe pour une atteinte à l'intégrité de l'*aḥidus* et une offense aux sentiments des amateurs férus de ce type de danse. Plus d'une fois et dans divers lieux et milieux (publics et privés), il nous est arrivé d'assister à des échanges de points de vue, spontanés ou provoqués, autour de la situation (ou des mutations) actuelle(s) de l'*aḥidus*. Echanges souvent passionnants, parfois très vifs, au cours desquels nous avons entendu des répliques du genre : « ⵎⴰⵜⵜⴰ ⵓⵃⵉⴷⵓⵙ ⵉⵇⵇⵉⵎⵏ ⴰⵙⵙⴰ, ⴰⵍⵍⵉⴳ ⵉⵜ ⵜⵓⵔⴰⵔⵏ ⵙ ⵍⴼⵉⵙⵜⴰ ⴷ ⴷⵊⵉⵏ ? » (Quel *aḥidus* reste-t-il aujourd'hui, puisqu'ils le

dansent en veste et en jeans ?). Par-là, on veut dire que ces pièces d'habillement moderne (européen) ne peuvent générer, ni mettre en évidence l'effet artistique des rythmes chorégraphiques que la djellaba engendre, amplifie et rend aussi gracieux qu'expressif, soit l'ondulation du mouvement.

Nos enquêtés n'en pensent pas moins. Certaines de leurs réponses à la question sur le costume de danse sont formulées avec une touche d'ironie. En voici un exemple, dû à l'informateur Ben Aïssa (Sfassif) : « ⵡⵏⵏ ⵉⵜⵓⵔⴰⵔⵏ ⴰⵃⵉⴷⵓⵙ ⵙ ⵍⵊⵉⵙⵜⴰ ⴷ ⴰⵜ ⵢⵓⵔⴰⵔ ⴰⵅⴷ ⵙ ⵓⴽⴱⴱⵓⵟ ; ⵀⵉ, ⵀⵉ. » (Celui qui danse l'*aḥidus* avec une veste le dansera même en capote ; hi, hi.). Qu'est-ce à dire ?
L'onomatopée « hi, hi » et le mot « capote » indiquent tous deux le ton ou l'air ironique de l'informateur Ben Aïssa, à la nuance près que le « hi, hi » (rire moqueur) se rapporte à l'objet de moquerie : la « capote » (manteau militaire en drap de laine vert kaki ou bleu sombre, ample et lourd, que portent les soldats afin de se protéger du froid et de la pluie)[1].

Le terme *capote*, surtout quand il est prononcé en amazigh : ⴰⴽⴱⴱⵓⵟ *akḅḅoṭ*, connote le labeur, le quotidien et la pauvreté ou la misère. Il connote par ailleurs la lourdeur, la négligence et la rusticité. Ces connotations sont tout le contraire des traits distinctifs de la djellaba actuelle, à savoir l'aisance, l'allure et le raffinement. Telle est l'idée que notre interviewé insinue en ironisant sur ceux qui dansent l'*aḥidus* avec une veste ou un manteau[2].

Citons encore un exemple de ce genre de moquerie mais avec un arrière-fond subtilement méprisant, glané durant une discussion des plus ordinaires dans une famille à Khemisset, auprès d'une femme originaire des Ayt Mimoune :

ⴰⴷⴷⴰⵢ ⴷ ⴷⴷⵓⵏ ⵉⵎⵅⵣⵏⵉⵏ ⵖⵔ ⵙ ⴰⵃⵉⴷⴼⵓⵙ
ⴰⵎ ⵉ ⴷⴷⴰⵏ ⵉⴷ ⵇⵕⵕⵉ ⵖⵔ ⵙ ⴰⵣⴳⴳⵯⴰⵔ
Lorsque des mokhaznis[3] viennent à l'aḥidus

[1] Ben Aïssa fait allusion au manteau de la Première et de la Seconde Guerres, que l'on pouvait se procurer dans les marchés hebdomadaires ruraux, à la friperie américaine ou européenne. Cette pièce de vêtement était portée, tout particulièrement, par les bergers et les laboureurs.

[2] Pendant les fêtes (mariage et moussem) célébrées au début du printemps, période où le froid d'hiver persiste encore, en soirée notamment, il n'est pas rare de voir des personnes danser l'*aḥidus* avec non pas une vieille capote militaire mais un manteau de lainage à la mode.

[3] Agents du corps supplétif de police (voir note 1, *supra* : 86), les mokhaznis ont depuis toujours été gratifiés de sobriquets dépréciatifs, en particulier celui de *merda* : terme amazigh (ⴰⵎⵔⴷ *amrd*) passé dans l'arabe dialectal ; il désigne dans le Moyen Atlas le criquet pèlerin en nymphe, de couleur vert kaki, qui, quand il s'attaque aux récoltes, dévaste tout sur son passage.

Comme si des pies allaient au jujubier.[1]

Ce chant-poème est relativement ancien. Notre interlocutrice nous a signalé que, vers l'âge de 12-13 ans (milieu des années 1960), elle entendait sa mère le fredonner. D'où l'intérêt ou la nécessité de le replacer dans son contexte historique : l'époque où l'uniforme d'été des Forces auxiliaires était composé d'un pantalon et d'une chemise beiges mal taillés leur donnant une silhouette boitillante, accompagnés d'un béret bleu-noir difforme, de brodequins et d'un ceinturon noirs (ou marrons). La tenue des mokhaznis évoque le plumage des pies : le ventre, les flancs et la base des ailes sont blancs ; la tête, la poitrine, le dessus du corps, la queue et les pattes sont noirs. Une telle évocation ne doit pas nous induire en erreur. Car les éléments mis en comparaison sont non pas la tenue des uns et le plumage des autres, mais leurs allures respectives : l'allure des mokhaznis dansant l'*aḥidus* et l'allure des pies côtoyant le jujubier.

Ces oiseaux se rendent au jujubier sauvage pour picorer dans son pourtour et, en cas de danger, ils se réfugient entre ses branches épineuses[2]. Ils trouvent l'essentiel de leur nourriture au sol. Afin de la rechercher, ils se déplacent en effectuant une marche entrecoupée par de grands pas puis une suite de petits bonds parfois rapides et quelques sauts de côté. Sans doute est-ce à leur façon de marcher qu'est comparée la gestique des mokhaznis participant à la danse d'*aḥidus*. Gestique qui passe pour être comique même si ses auteurs sont des danseurs émérites, habitués à réaliser admirablement les figures chorégraphiques les plus compliquées et, bien entendu, l'ensemble de la chorégraphie que requiert l'*aḥidus :* pas tantôt grands et lents, tantôt petits et rapides, genoux en flexion puis en extension, déplacement des pieds vers la droite ou vers la gauche, balancement de la tête, remuement des épaules, oscillation des mains et des doigts de la main, etc. Ce ne peut donc être la gestuelle en soi qui fait d'eux une cible pour les flèches des railleries locales mais la gestuelle produite en tenue de service, c'est-à-dire en chemise et pantalon.

Ces pièces de vêtement, qu'elles soient d'ailleurs civiles ou militaires, dévoilent les mouvements des jambes et rendent visible leur rythme brusque, saccadé, inélégant ; « semblable à la marche des pies bavardes ». En d'autres

---

[1] Il s'agit des pies bavardes et du jujubier sauvage (*Zizyphus lotus*) : arbuste dense hérissé de piquants rouges acérés, particulièrement menaçants. Le nom amazigh de cet arbuste, *azegg^{w}ar*, est attesté dans divers endroits de l'aire amazighophone : Maroc central, Rif et Kabylie (Gast et Chaker, 2004 : 3).

[2] La pie bavarde se nourrit un peu de tout : insectes, vers, limaces, charognes, graines, fruits sauvages (Vallance, 2007 : 81-82 ; Chiron, 2007 : 19-20), dont le jujube (ⴰⵣⴰⵔ *azar*) – etc. Dotée d'une remarquable agilité, elle se faufile facilement entre les inextricables rameaux en zigzag de buissons épineux pour échapper à ses prédateurs.

termes, elles estropient l'effet artistique que la djellaba imprime au mouvement des corps disposés en rang ou en ronde : une grâce harmonieuse engendrée par une succession d'ondulations verticales et d'ondulations horizontales finement mêlées les unes aux autres, dont le tout produit une image rappelant l'ondoiement des blés dans le vent. La djellaba, ne cesse-t-on de dire à qui veut l'entendre, était et demeure l'habit le plus approprié pour danser l'*aḥidus*.

Exécuter la danse d'*aḥidus* avec un habit autre que le costume imposé aux troupes devant se produire sur scène – l'*aḥidus* comme « danse spectacle présentée par des professionnels en dehors du terroir où elle a évolué naturellement » (57 : 2010 ،بوخريص) –, c'est évidemment faire une entorse au code vestimentaire appliqué à la représentation scénique. Le costume de danse exigé par/pour la scène, avons-nous souligné plus haut, diffère selon qu'on est meneur de jeu, exécutant ou exécutante.

Obligatoirement, le costume du maestro doit comprendre un burnous ; le vêtement des danseurs et des danseuses doit être composé de pièces visiblement pareilles au niveau de la couleur et des motifs : robes, foulards et babouches pour les femmes ; djellabas, turbans et babouches également pour les hommes.

En raison de la ferme application de ce règlement eut lieu l'uniformisation de l'habillement : burnous pour les maestros, djellaba pour les danseurs et robe pour les danseuses. De fait, les troupes de danse ne peuvent que s'astreindre aux *clauses* du règlement vestimentaire établi par les organisateurs du spectacle ou/et par les jurys de concours. Autrement, elles se verront refuser l'accès à la scène et la participation aux diverses compétitions organisées chaque année pour ce moyen d'expression artistique ancestral ; en l'occurrence, le Festival national d'*aḥidus* et le Prix national de la culture amazighe[1].

Une des cellules organisatrices du Prix de la culture amazighe, la sous-commission (catégorie de la danse collective : *aḥidus* et *aḥwach*[2]) ayant la responsabilité d'évaluer les troupes appelées à concourir prête, pour des raisons d'ordre esthético-gestuel, une attention particulière aux différentes pièces vestimentaires des danseurs.

[1] L'organisation du *Festival* appartient à l'association Taymat pour les Arts de l'Atlas et au ministère de la Culture ; celle du *Prix*, revient à l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

[2] La danse d'*aḥwach* « se pratique dans l'Anti-Atlas, le Haut-Atlas occidental et le Haut-Atlas central jusqu'à une ligne imaginaire […] allant de Demnat à l'Asif Mgun. » (Peyron, *art. cit. :* 1).

A en juger d'après une expérience personnelle[1], elle a contribué et continue de prendre part à l'action uniformisatrice du costume d'*aḥidus*, régulièrement menée par les professionnels du spectacle et les défenseurs des expressions artistiques traditionnelles amazighes : chant, danse, musique… Et ce, conformément à une grille d'évaluation issue des travaux préparatoires de ladite sous-commission. Au nombre des critères évaluatifs retenus pour l'édition de 2016 et l'édition de 2017 compte celui-ci : « Costume traditionnel unifié ».

Pendant les compétitions de ces années-là, des troupes furent recalées qui pour une djellaba courte, qui pour des traces de salissure sur le vêtement de dessus, qui pour une paire de babouches de couleur différente, qui pour une paire de chaussures à talons plats, etc. Durant ces mêmes éditions, à Aïn Leuh, deux faits ont retenu notre attention : d'une part, l'utilisation exclusive – *sur scène* – du tambour traditionnel ; de l'autre, l'usage prépondérant – *hors scène* – du tambour industriel[2]. Bien plus, ce second instrument ne cesse depuis un certain temps de gagner du terrain à l'extérieur des limites du festival d'Aïn Leuh ?

3. Utilisation croissante du tambour industriel

Le tambour sur cadre (ⴰⵍⵍⵓⵏ *allun* en amazigh, بندير *bendir*[3] en arabe), assez proche du *duff* الدفّ asiatique et du *ṭâr* الطّار arabo-andalou, fait partie des instruments de musique les plus anciens et les plus répandus à travers le monde (voir Eugène Lledo, 2016) : les membraphones. On le retrouve dans les pays du bassin méditerranéen et, surtout, en Afrique du Nord (Maroc, Algérie, Tunisie) : aire culturelle où il est « considéré comme l'instrument de percussion le plus en vogue et le plus populaire » [4]. Ce constat, dû au musicien et compositeur tunisien D. E. Ben Youssef (2016 : 9), se vérifie tout particulièrement en milieux amazighs.

---

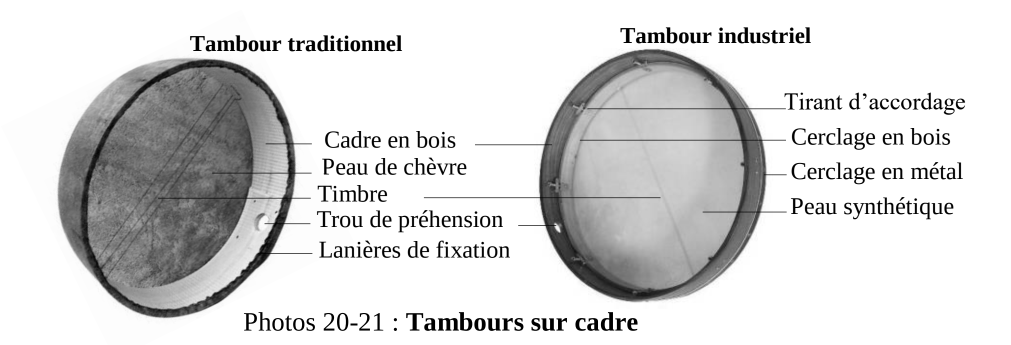
[1] Nous avons siégé deux fois à la sous-commission de danse collective : la première (2016), en août à Aïn Leuh et en septembre à Meknès ; la seconde (2017), en juillet à Guercif et en septembre à Meknès et à Bni Mellal.

[2] Ces instruments sont tous deux des tambours sur cadre mais ils diffèrent l'un de l'autre, notamment pour ce qui est de la matière vibrante : la membrane du tambour traditionnel est une peau naturelle, généralement de chèvre ; celle du tambour industriel consiste en une peau synthétique.

[3] On l'appelle aussi ⴰⴷⵊⵓⵏ *adjun* dans le Rif et ⵜⴰⴳⵏⵣⴰ *taguenza* dans le Haut-Atlas.

[4] Le tambour sur cadre nord-africain, pour reprendre les termes d'Eugène Lledo (compositeur, auteur, musicologue et designer sonore), « a largement dépassé son statut d'instrument rural de fête pour être introduit dans différentes musiques modernes urbaines. » (*ibid*.).

Dans ces milieux, le tambour sur cadre était et reste non seulement le compagnon fidèle du chant et/ou de la danse, mais aussi l'élément basique de la musique amazighe. Plus encore, il se trouve être l'unique outil musical qui a droit de cité en *aḥidus*, le seul instrument qui accompagne le chant choral et rythme la danse collective. Dans certaines situations, on n'utilise que le tambour traditionnel, ou uniquement le tambour industriel ; dans d'autres, on se sert des deux à la fois[1].



Photos 20-21 : **Tambours sur cadre**

Toujours est-il que, avons-nous observé sur le terrain de notre enquête, l'utilisation du premier a connu un recul spectaculaire devant l'usage du second. C'est un fait connu et reconnu par tous nos informateurs et que l'un d'eux présente de la sorte :

> « ⴰⵍⵍⵓⵏ, ⵉⵍⵍⴰ ⵡⵉ ⵓⵙⵍⵉⵅ ⵢⵉⵍⵉ ⵡⵉ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ. ⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ ⴳⴰⵏⵜ ⵅⵀ ⵍⵡⵇⵜ ⵓⵏⵣⴰⵔ. ⵣⵉⴽ ⵍⵃⴰⵍ, ⵓⵔ ⵉⵍⵍⵉ ⵓⵢⴰ. ⴰⵙⵙⴰ ⵢⴰⵖⵓⵍ ⵅⴰⵙ ⵡⵉ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ, ⵢⴰⵖⵓⵍ… ⵡⴰⵍⴰⴽⵉⵏ ⴰⵍⵍⵉⴳ ⵅⴰ ⵜⴳⴳⵏ ⵛⴰ ⵏ ⵓⵏⵎⵓⴳⴳⴰⵔ, ⵍⵍⴰ ⵜⵓⵜⵜⵔⵏ ⴰⵍⵍⵓⵏ ⵓⵙⵍⵉⵅ ⵏ ⵜⴰⵖⵖⴰⴹⴹ. »
>
> (Le tambour, il y en a en peau et il y en a en plastique. Le tambour en plastique est conçu pour l'hiver [le froid]. Il n'y avait pas ça autrefois. Aujourd'hui, il n'y a que le tambour en plastique, il n'y a que… Mais quand on organise un festival, on demande le tambour en peau de chèvre) [Hmad, Ayt Ikko]).

Pendant les 16ème et 17ème éditions du festival d'Aïn Leuh, où nous nous trouvions pour l'évaluation et/ou l'observation des troupes de danse, les percussionnistes de chaque troupe n'ont utilisé le tambour traditionnel que sur scène. Qu'est-ce qui a en fait dicté son usage exclusif au cours des représentations scéniques ? A ce sujet, Aziz Rhanem, membre du Bureau de

---

[1] La photo du tambour traditionnel est puisée dans : https://djoliba.com/fr/instruments/136-bendir-34-cm-maroc.html ; celle du tambour industriel, dans : https://reverb.com/item/639818-18-bendir-drum-w-snare, (consultés le 06-09-2018).

l'association *Taymat pour les Arts de l'Atlas*[1], nous a largement éclairé au détour d'un échange sur les tout débuts du festival d'*aḥidus*[2]. Il a déclaré que deux raisons, étroitement liées, ont poussé les organisateurs dudit festival à exiger des troupes participantes de ne jouer que des tambours de type traditionnel. L'une concerne la sauvegarde de l'instrument de percussion lui-même (patrimoine matériel), l'autre se rapporte au maintien de la sonorité (patrimoine immatériel) à la fois fine et profonde du tambour sur cadre ancestral. En ce sens, un tambourinaire affirme :

> « ⴰⵍⵍⵓⵏ ⴰⵇⴷⵉⵎ, ⵉⵅⵚⵚ ⵓⵔ ⴷⵉⴽⵙ ⵏⵜⴼⵕⵕⴰⵄ. ⵜⵉⵜⵉ ⵏⵏⵙ… ⵀⵎⵎⵕⵉ ⵓⵔ ⵏ ⵜⴰⴼⴰ ⵅ ⵡⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ ⵏⵏⵖⵎⴰ ⵉⵍⵍⴰⵏ ⵅ ⵡⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵜⴰⵖⵖⴰⵟⵟ ; ⴰⵙⵍⵉⵅ ⵏ ⵜⴰⵖⵖⴰⵟⵟ ⵓⵔ ⵏⵜⴰⴼⴰ ⵏⵏⵖⵎⴰ ⵏⵏⵙ. ⴰⵍⵍⵓⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ, ⵅⴰⵙ ⵇⴰⵄⵉ ⵢⴰⵊⴰ ; ⵎⴰⵛⵉ ⴷⴰ ⵙ ⵉⵙ ⵏⵇⵇⵏ ⴰⵏⵙⴰ ⵡⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵓⵙⵍⵉⵅ ⵏ ⵜⴰⵖⵖⴰⵟⵟ. »
>
> (Le tambour traditionnel, on ne doit pas l'abandonner. Sa frappe… Dans le tambour en plastique, on ne trouve jamais la sonorité qu'il y a dans le tambour [en peau] de chèvre ; on n'y trouve pas la sonorité de la peau de chèvre. Le tambour en plastique, c'est juste un bouche-trou ; ce n'est pas pour le substituer au tambour en peau de chèvre [Lhassan, Sfassif]).

Le tambour traditionnel, utilisé en *aḥidus*, mesure en moyenne 40 cm de diamètre et 12 cm de profondeur (largeur du cadre). Sa fabrication, entièrement artisanale, nécessite quatre éléments : un cadre circulaire en bois de noyer ou de micocoulier, une peau de chèvre, un cordon ou timbre et des lanières de fixation[3].

[1] Jusqu'en 2017, l'association *Taymat* a toujours organisé les compétitions entre, d'une part, les troupes d'*aḥidus* et, d'autre part, les troupes d'*aḥwach* pour le Prix de la culture amazighe, discerné par l'IRCAM. En 2018, elle ne s'est occupée que de l'organisation des compétitions en *aḥidus* ; l'organisation du concours en *aḥwach* étant impartie à l'association *Tazouri pour la Culture et l'Art* (Aoulouz, province de Taroudant).

[2] La discussion s'est déroulée le 13 septembre 2017, à Meknès, en marge des travaux de la sous-commission chargée d'évaluer les troupes en compétition. Après la pause-déjeuner, sur le chemin du retour à la salle polyvalente Mennouni pour une nouvelle séance d'évaluation, il m'a fait part de divers points d'achoppement rencontrés sur le terrain (Aïn Leuh et ses environs), dont le plus important était la réaction négative des personnes contactées en vue de participer au festival. Une réaction négative mais légitime : ses auteurs ont expliqué aux « recruteurs » qu'ils ne pouvaient pas suspendre leurs travaux journaliers (source de leurs moyens de subsistance). Pour pallier ces manques à gagner, les initiateurs du festival ont dû verser à chaque participant cinquante (50) dirhams par jour durant l'espace de temps festivalier.

[3] Les informations relatives aux matériaux et techniques de fabrication du tambour traditionnel nous ont été fournies par Srhane Mohamed (Ayt Helli). Membre et co-fondateur d'une troupe d'*aḥidus,* notre informateur est non seulement un tambourinaire expérimenté mais aussi un habile facteur de tambours sur cadre.

De toutes les membranes en usage dans la facture du tambour sur cadre (animales et synthétiques), se dégage-t-il des paroles de chacun de nos informateurs, seule la peau de caprin fait l'objet d'une prédilection accrue des passionnés de l'*aḥidus*. Elle doit de préférence être la peau d'une jeune femelle, fine et faible en matière grasse. Selon des joueurs de tambour artisanal, une peau riche en graisse, comme la peau de mouton, donne un son étouffé, beaucoup moins élégant que la sonorité de la peau de chevrette. Cela dit, sa préparation comporte une double opération. *Primo*, on enfouit la dépouille de l'animal sous un tas de fumier d'équidés dont la chaleur, générée par la décomposition, en facilite le dépilage. *Secundo*, on l'écharne et on la dépile avec les doigts après l'avoir débarrassée des débris accrochés à la toison.

On coupe la peau dépilée dans le sens de la longueur, on l'étend sur une surface plane, on y pose un cadre rond en bois – sur lequel la (ou les) corde(s) de tension est (sont) déjà montée(s) et on l'applique contre le cadre du bas vers le haut, jusqu'à en couvrir complètement le bord de l'extrémité ouverte. Puis on la fixe par l'enlacement de lanières taillées dans le morceau de peau débordant, pendillant, qu'on en a détaché auparavant. Deux lanières sont passées (lacées en X) – l'une de l'extérieur vers l'intérieur, l'autre de l'intérieur vers l'extérieur – au moyen d'un ⵉⵙⵙⴳⵏⵉ *issegni* (grande aiguille servant à coudre du tissu épais) à travers des trous percés dans tout le tour de la bordure supérieure du cerclage. On expose alors le tambour au soleil et, une fois la peau bien tendue, on procède à l'élimination des poils restants avec un rasoir et/ou avec le feu.

A l'intérieur (au fond) de l'instrument se trouve, généralement entre le cadre et la peau (sous la peau), le résonateur ou le timbre (ⵣⵏⴰⵏⴰⵜ *znanat*) : cordon en crin de cheval, obtenu en assemblant, par torsion inverse, deux ficelles déjà torsadées : l'une contient un nombre pair de fibres (6 ou 8), l'autre se compose d'un nombre impair (5 ou 7)[1]. L'inégalité numérique des crins constituant ces ficelles accentue légèrement les courbures entrantes et les courbures sortantes du cordon[2]. De telles courbures jouent un rôle

[1] Selon un ancien facteur de tambours traditionnels, âgé de 78 ans et dont les dires ont été recueillis au moment de la rédaction des notes conclusives de la présente étude, le cordon doit être plus mince pour pouvoir produire une grande finesse sonore, il doit être composé de deux ficelles de trois et de quatre fils maximums de crin plat.

[2] Un tambour sur cadre peut en fait avoir pour timbre un, deux, trois ou quatre cordons. Néanmoins, dans la région des Zemmour (terrain principal de notre enquête) et fort probablement ailleurs, les tambours utilisés en *aḥidus* n'ont qu'un cordon, un seul disposé entre deux petits trous aménagés l'un en face de l'autre, dans la bordure inférieure du cadre, tout près de la peau. Par l'un des trous on fait passer, de dedans, l'un des bouts du cordon en le tirant vers l'extérieur. On effectue un double nœud ou une rosette à l'autre bout pour le relier au cadre et, de dehors, on

déterminant quant au caractère sonore du tambour : elles empêchent le cordon de « coller » à la peau, sur la diagonale de laquelle il est tendu, et, de ce fait, lui permettent de vibrer et de faire vibrer la peau lorsqu'on frappe sa surface avoisinant le bord du cerclage.

Les frappes énergiques, opérées par les quatre doigts de la main droite ou de la main gauche (selon que le tambourinaire est droitier ou gaucher) et modifiées par de légères frappes exécutées avec la main dont le pouce est inséré dans le trou de préhension, donnent à l'instrument une sonorité bourdonnante et raffinée, toute particulière, qui le distingue nettement des membraphones de son espèce : le *duff* et le *ṭâr*. Disons tout de suite que le trou de préhension ne sert pas uniquement à tenir le tambour sur cadre et à le maintenir en diverses positions dans la situation de jeu.

> « En spectacle, écrit Ben Youssef, une technique très utilisée se présente […] : il s'agit du tournoiement de l'instrument sur lui-même en alternance avec le jeu. En se servant du pouce de la main gauche [ou droite] comme pivot, l'instrumentaliste fait tourner le *bendir* une ou plusieurs fois, pour impressionner et éblouir visuellement le spectateur. » (*art. cit. :* 5).

Outre le fait d'en mettre plein la vue au spectateur, que seuls les percussionnistes exercés sont capables de réussir, le mouvement rotationnel du tambour autour du pouce remplit deux autres fonctions. La première s'exerce au moment du chauffage de l'instrument ; la seconde, pendant l'exécution des séances d'*aḥidus*. Quand celui-ci a lieu par un temps frais ou froid, on fait chauffer le tambour au feu de bois pour que la peau ne se détende pas et, partant, ne perde pas sa force et sa sonorité. On lui imprime avec beaucoup d'attention des mouvements circulaires au-dessus du feu (photo, ci-après) et, lorsque la peau est bien chauffée, on le fait tournoyer plusieurs fois. Le tournoiement sert de ventilation ; il génère une circulation d'air pour réduire l'excès de la chaleur reçue par la peau. Une peau surchauffée devient vulnérable aux dommages physiques : elle peut facilement éclater ou se fissurer au contact ou sous l'effet des premières frappes énergiques.

---

introduit l'extrémité libre à travers le trou opposé et on la fixe avec une cheville de bois, qui sert également de cheville d'accordage : elle permet de modifier la tension du cordon afin d'obtenir la sonorité désirée.




Photo 22 : **Chauffage de tambours au feu de bois**[1]   Photo 23 : **Rotation du tambour autour du pouce**[2]

En outre, le tournoiement du tambour simultanément à droite et à gauche, exécuté en pleine prestation d'*aḥidus* par le maestro et/ou par l'un des danseurs, tient lieu de signe précurseur. Il annonce la fin de l'émission du chant-poème (*izli*) qui inaugure une séance de danse et, donc, l'ouverture effective de celle-ci, la modification des gestes ou des formes chorégraphiques, la modulation du chant choral, le changement du rythme musical, etc.

Instrument rural à l'origine, dont les procédés de fabrication sont connus de tous les danseurs d'*aḥidus* que nous avons pu rencontrer en maintes occasions festives, le tambour ancestral nécessite une haute technicité avant de sortir une résonance des plus profondes. Effectivement, quand les tambours en peau de chèvre résonnent, la finesse et la profondeur de leur sonorité instaurent un moment d'évasion dans les dimensions extratemporelles de la musique amazighe. Toute personne qui en fera l'expérience ne manquera pas d'y être emportée. Pour cela, il suffit qu'elle assiste à une partie d'*aḥidus* animée par une dizaine de tambours durant une soirée de divertissement privée ou publique, donnée à la belle étoile ou dans une salle de spectacles. Au lendemain de la soirée, toute la journée, elle aura dans les oreilles la sensation du bourdonnement continu de ces instruments percussifs.

Le tambour sur cadre est pour l'*aḥidus* ce que l'accélérateur est pour un véhicule. Il sert à le mettre en action et à déterminer ou gérer les variations de ses mouvements (augmentation et réduction du rythme ou de la vitesse). Dans ce cas, il en est la pierre angulaire. A défaut du premier, le second tombe en panne. Et sans le tambour en peau de caprin, ressort-il de l'analyse

---

[1] Source : photoayour.canalblog.com › archives › 2008/09/08, (consulté le 15-03-2019).

[2] Photo de l'auteur, prise en mai 2019.

des informations que nous avons pu glaner au cours des discussions ordinaires et dû enregistrer lors d'une série d'entretiens sociologiques, les rythmes décroissent, s'affaiblissent et se meurent. Tel qu'affirmé dans le propos qui va suivre, les percussionnistes préfèrent de loin le tambour de fabrication entièrement artisanale.

> « ⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ ⵛⴰ ⵓⵔ ⵖⵉⵔⵉ ⴽⵓⵍ ⴷⴷⵡⵇ ⵏⵏⵙ. ⵍⵍⴰ ⵜ ⵜⴰⵎⵥⵅ ⴳ ⵓⵢⵉⴷⵓⵙ, ⵍⵍⴰ ⵜ ⴽⴽⴰⵜⵅ ⴱⵣⵣ ⵎⵏⵏⵉ. ⴽⵓⵍⵍ ⵡⵏ ⵜⵓⵄⵍⵍⵓⵜ ⵍⵍⴰ ⵉⵜⵓⵔⴰⵔ ⵙ ⵡⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵍⴱⵍⴰⵙⵜⴽ, ⵍⵍⴰ ⵉⵙ ⵉⵜⵓⵔⴰⵔ ⴱⵣⵣ ⵎⵏⵏⵓ. ⵅⵎ ⴰⵙ ⵜⵡⵛⵉⵜ ⵡⵉ ⵡⵀⵉⴹⵓⵕ ⵏ ⵜⴰⵖⵖⴹⵟ ⵍⵍⴰ ⵉⵔⵖⴰ, ⴰⵎⵉ ⴰⵙ ⵜⵡⵛⵉⵜ ⵓⵔ ⵙⵙⵉⵏⵅ ⵎⴰⵜⵜⴰ ⵏⵜⴰ. ⴰⵡⴰⵍ ⵓⵀⵉⴹⵓⵕ ⵏ ⵜⴰⵖⵖⴹⵟ ⵍⵍⴰ ⴷⵉ ⵜⴷⴷⵓ ⴰⵢⴷ ⵉⵣⵍⵉ ⴰⵎⴰⵣⵉⵖ ⵏⵜⴰ ⴰⵢⵏ. »
>
> (Je n'ai pas du tout le goût du tambour en plastique. Je le tiens lors d'aḥidus, je le frappe malgré moi. Quiconque que tu vois jouer au tambour en plastique, il en joue malgré lui. Si tu lui en donnes un en peau de chèvre, chauffé, c'est comme si tu lui offres je ne sais pas quoi. La sonorité de la peau de chèvre s'accorde parfaitement avec le chant amazigh [Driss, Sfassif]).

Elément essentiel de ce témoignage autant explicite que tranché, rendu sans artifice ni réticence, l'expression « ⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ *allun n lmika* » (tambour en plastique), employée plus d'une fois par chacun de nos interviewés, sert à désigner le tambour industriel mais aussi et surtout à le minorer par rapport au tambour traditionnel. Remplissant ici la fonction d'épithète, le vocable « ⵍⵎⵉⴽⴰ *lmika* » évoque l'image ou la réalité du sac plastique (chose à usage temporaire, produit jetable) utilisé pour les courses et place l'instrument ainsi qualifié au rang des objets en plastique regardés comme des articles de moindre qualité ou sans grande valeur tels que le seau, la bassine et les chaussures, notamment les mocassins et les sabots.

Néanmoins, les tambourinaires d'*aḥidus*, comme ils l'avouent clairement ou le sous-entendent eux-mêmes dans leur discours, ont vraiment du mal à se passer du tambour industriel. C'est sans doute ce que tente d'expliquer l'auteur des dires qui suivent :

> « ⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ, ⴰⴳⴷ ⵏⴽⵏⵉ ⵡⴰⵙⴰ ⵍⵍⴰ ⵉⵙ ⵏⵅⴷⴷⵎ. ⵡⴰⵍⴰⵢⵏⵏⵉ ⵎⴰ ⵅ ⵉⴷⵊⴰⵏ ⴰⵜ ⵏⴰⵙⵉ…, ⴰ ⵉⵙ ⵏⵓⵔⴰⵔ ? ⵍⵍⴰ ⵏⵜⴷⴷⵓ ⵡⴰⵙⴰ ⵖⵔ ⵛⴰ ⵍⵅⴰⵛⴰⴱⴰ ⵄⵏⴷ ⵛⴰ ⵍⵎⵉⵀⵕⴰⵊⴰⵏ… ⵄⵏⴷ… ⵅⴰⵙ ⵖⵔ ⵛⴰ ⵏ ⵜⵎⵖⵔⴰ ⴳ ⵍⵎⴷⵉⵏⴰ, ⵓⵔ ⵅⴰ ⵏⵜⴰⴼⴰ ⵎⴰⵙ ⵎⵉ ⴰⵖⵔ ⴰ ⵏⵙⵔⵖⵉ. ⵀⴰⵏ ⴰⵢⵏ ⴰ ⵅ ⵉⴷⴼⴰⵄⵏ ⵖⵔ ⵡⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ. »
>
> (Le tambour en plastique, nous aussi, nous l'utilisons maintenant. Mais qu'est-ce qui nous a laissé le prendre…, en jouer ? Nous nous rendons à une scène ou à un festival… ou… juste à un mariage en ville, et nous ne trouvons pas de quoi faire chauffer [le tambour]. Voilà ce qui nous pousse à utiliser le tambour en plastique [Moha, Sfassif]).

Dans la déclaration qui va suivre, l'informateur Mimoune (Sfassif) précise davantage la raison principale du recours des percussionnistes au tambour industriel ; raison à peine effleurée dans les propos qui viennent d'être cités

et déjà soulignée dans un extrait d'entretien (Hmad, *supra :* 162). Cédons-lui la parole.

> « ⴰⵍⵍⵓⵏ ⵏ ⵍⵎⵉⴽⴰ ⵜⴷⵣⴰⵜ ⵉⴷ ⵍⵚⴰⵟⴰ. ⵍⵍⴰ ⵏⵜⴷⴷⵓ ⵖⵔ ⵍⵚⴰⵟⴰ... ⵍⵍⴰ ⵏⵜⴷⴷⵓ ⵖⵔ ⵕⵕⴱⴰⴹ ⴳⵏⴷ ⴷⴷⴰⵕ ⵍⴱⵉⴹⴰ, ⵓⵔ ⴳⴰ ⵏⵜⴰⵊⴰ ⵎⴰⵏⵉⴳ ⴰⵖⵔⴰ ⵏⵙⵔⵖⵉ ⴰⵍⵍⵓⵏ. ⴷⴰ ⵉⵍⵉ ⵍⵀⵡⴰ ⵍⴱⵃⵕ, ⵍⵍⴰ ⵉⵙⵕⴳⵓ ⴰⵀⵉⴹⵓⵕ ⵡⴰⵍⵍⵓⵏ. »
>
> (Le tambour en plastique est imposé par la salle [des fêtes]. Nous nous rendons à la salle…, nous allons à Rabat ou à Casablanca, nous ne trouvons pas où faire chauffer le tambour. Et il y a l'air marin : il détend la peau du tambour.)

La peau du tambour traditionnel, doit-on spécifier, se détend à cause de l'humidité ou du froid ; et ce, quel que soit le climat : maritime ou continental. Elle se détend assez vite dans les salles de spectacle. Aussi ce genre de tambour demande-t-il à être chauffé à la chaleur d'un feu avant chaque séance d'*aḥidus*. Pendant la seconde journée des éliminatoires de la 19ème édition du festival national d'*aḥidus*[1], où la température était relativement élevée en après-midi (27°c), les tambourinaires, avant de monter sur scène, faisaient chauffer, dans l'arrière cours de la salle, leurs instruments au-dessus d'un gros braséro rempli de bouts de bois flambants.

Une telle opération ne risque pas de se produire avec le tambour industiel. Celui-ci, en dépit de tout ce qu'on lui reproche, a un avantage que le tambour traditionnel ne saurait avoir : on peut s'en servir par un temps froid ou humide sans qu'il ne soit jamais chauffé au feu ; la tension de la peau se règle au moyen d'une clé.

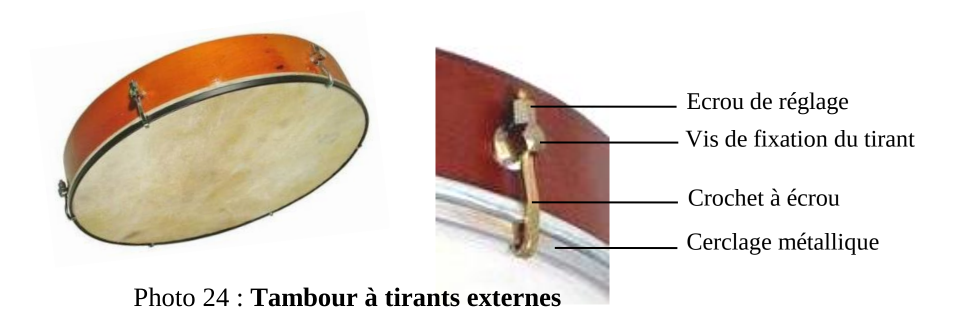


Photo 24 : **Tambour à tirants externes**

Le réglage du tambour industriel s'effectue selon le même principe que l'accordage des fûts d'une batterie (caisse claire, grosse caisse et toms). Il s'opère au niveau des tirants installés à l'intérieur ou à l'extérieur de

[1] Les éliminatoires se sont déroulées dans la salle polyvalente du Centre culturel Mohamed Mennouni à Meknès, les 4 et 5 mai 2019. Les troupes sélectionnées participèrent au festival d'Aïn Leuh, les 26, 27 et 28 juillet de la même année.

l'instrument et dont le nombre varie généralement entre quatre et huit. Les tambours industriels des diverses troupes d'*aḥidus* que nous avons vu jouer étaient équipés de tirants externes[1], en forme de crochets à écrou (photos ci-dessus), vissés au cadre en bois et fixés sur le cerclage métallique qui, sous l'effet du serrage ou du desserrage de l'écrou du tirant à l'aide d'une clé plate, permet de tendre ou de détendre la peau sur laquelle il est posé.

Accorder un tambour industriel, c'est obtenir la même tension sur toute la surface de la peau. Pour ce faire, on doit d'abord desserrer les écrous de tous les tirants afin de détendre l'ensemble de la peau et, quand celle-ci commence à bouger, on resserre avec les doigts la totalité des écrous jusqu'à mettre en contact les tirants et le cerclage métallique. Ensuite, on procède au resserrage de chaque tirant suivant la technique dite « accordage en étoile ».

Ce type d'accordage consiste à donner un demi-tour de clé sur les écrous des tirants diamétralement opposés : on les resserre progressivement l'un après l'autre. On recommence cette opération et on passe aux tirants restants. Le procédé de resserrage progressif peut – par un quart, un huitième ou un seizième de tour – être répété jusqu'à obtenir la même sonorité (note) devant chaque tirant.

Régler la peau d'un tambour, de la manière qui vient d'être décrite, pourrait passer pour une tâche facile à réaliser. Mais en réalité, selon les affirmations d'accordeurs des membraphones, en l'occurrence des batteurs exercés[2], l'accordage en étoile se trouve être une opération bien difficile, voire une technique relativement imprécise s'il est pratiqué avec une seule clé. Difficile et imprécise en ce sens que le serrage (ou le desserrage) d'un tirant modifie insensiblement la note du tirant en face et celles des tirants avoisinants. Or, si infime soit la modification des notes d'une paire de tirants, elle produit des inégalités de tension et entraîne donc le changement de la note générale de la peau.

Pour y remédier, il est une astuce qui a fait ses épreuves depuis de nombreuses années dans le réglage des différents fûts de la batterie, mais visiblement inconnue des tambourinaires d'*aḥidus* : c'est l'utilisation de deux clés sur deux tirants situés à l'opposite l'un de l'autre ; les clés doivent alors être en position parallèle et tourner en même temps.

Le resserrage des paires de tirants opposés, simultanément effectué avec les deux mains, suivant le principe des fractions de tour susmentionnées (un

---

[1] En *aḥidus*, et dans les groupes musicaux comme celui de feu Mohamed Rouicha, on utilise rarement les tambours à tirants internes : vis à tête cylindrique hexagonale creuse, placés sur le bord supérieur du cerclage en bois collé au fond de l'instrument (*cf.* photo de droite, *supra :* 162).

[2] Voir, sur le *web*, les textes et/ou les vidéos dédiées à l'explication de l'accordage d'une caisse claire.

demi, un quart, un huitième…), permet au cerclage métallique de bouger parallèlement et tendre la peau de façon égale ou uniforme. En d'autres termes, il permet d'éviter les tensions inégales (source des sonorités médiocres) et, en s'affinant, d'atteindre la vibration du timbre et l'harmonie du son désirées.

Cependant, au cours – et en dehors – de notre enquête sur l'*aḥidus*, nous n'avons jamais vu un tambourinaire accorder son instrument avec deux clés. Nous avons questionné des percussionistes sur ce sujet, ceux-là mêmes qui affichent une préférence marquée pour le tambour traditionnel. Ils nous ont affirmé qu'ils pratiquent l'accordage en étoile mais en se servant d'une seule clé uniquement.

De là, on peut déduire qu'il y a une lacune technique ou un manque de savoir-faire en matière d'accordage et que ce problème crucial, dont les tambourinaires ne sont pas vraiment conscients, semble être pour beaucoup dans les défauts de résonance attribués au tambour industriel.

Du point de vue acoustique, rappelons-le, les pratiquants de l'*aḥidus* considèrent le tambour industriel comme étant nettement moins raffiné que le tambour ancestral. Et pourtant, pour des raisons pratiques, ils en font usage dans des contextes plus variés et plus nombreux que les occasions où ils ne l'utilisent pas. Son utilisation va croissant et paraît n'être ni éphémère, ni provisoire. Sans doute est-elle devenue une nécessité irreversible, incontournable au même titre que l'adoption sur scène de la position en rang et l'uniformisation du costume de danse.

Survolons, pour conclure, la question d'un changement inédit dans la pratique et l'histoire de l'*aḥidus*. Il s'agit de *l'apparition de maestros enfants*, survenue au tout début de la première décennie du 21ème siècle. Loin d'être une mode passagère, en ce sens qu'il continue à susciter l'admiration et à prendre de l'importance depuis presque une vingtaine d'années, ce fait nouveau mérite sûrement une étude à part entière et entièrement à part. Mais, pour notre part, nous nous contentons d'en exposer les points essentiels.

Aujourd'hui, il faut bien le souligner, les maestros d'âge tendre constituent une des caractéristiques distinctives de certaines troupes de danse. En mai 2019, pendant les éliminatoires du festival d'Aïn Leuh, nous en avons recensé huit. Le plus jeune d'entre eux a à peine 9 ans et les plus âgés, une fille et un garçon, ont 15 ans. Originaire d'Oulmès, cette fille s'appelle Sanae Jeddoubi.



Source : photo de l’auteur (2019)

Photo 25 : **Enfant maestro (9 ans)**

De même que tous les autres « petits maestros », pour reprendre le titre du film documentaire (court métrage[1]) de Farida Belyazid, Sanae, *Tharbat'N'Wadoo*[2] ⵜⴰⵔⴱⴰⵜ ⵏ ⵡⴰⴹⵓ (la fille du vent), est animée de la passion du rythme et de la danse. A l’âge de 12 ans (photos ci-après), aux côtés de son oncle Ahmed Jeddoubi, l’illustre chef de la troupe *Izmawn Bouqchmir* (Oulmès), elle maîtrise déjà la chorégraphie, le chant, la percussion et l’agilité des personnes passées maîtres dans l’art d’exécuter l’*aḥidus*.

L’apprentissage du « métier » de maestro ou de maestra ne s’effectue ni dans des ateliers associatifs, ni dans des établissements publics : l’école et le conservatoire. La seule institution qui s’en charge est la cellule familiale. C’est au sein des familles de pratiquants d’*aḥidus* que des enfants, à partir d’un très jeune âge, s’initient à ce métier et s’y perfectionnent. Leur formation se déroule en deux temps et de deux manières. Ils apprennent, d’abord, à pratiquer l’*aḥidus* de leur propre initiative et, ensuite, à diriger une troupe de danse sous la direction d’un « maître formateur » : un père ou un oncle.

Dans les campagnes du Maroc central, il n’y a pas de cérémonie de mariage ou de circoncision sans danse collective. Evidemment, c’est à l’occasion de

---

[1] Ce film a été primé au 7ème festival *Cannes Corporate Media & TV Awards* et à la 50ème édition de *l’US International Film & Video Festival* à Los Angeles (http://amadalamazigh.press.ma/fr/?p=886, (consulté le 13-09-2019) et Aïda Bouazza https://mobile.leconomiste.com/article/999299-dounia-productions-primee-aux-etats-unis, (consulté le 13-09-2019).

[2] C’est le titre du court métrage que Latefa Ahrrare a dédié à Sanae Jeddoubi et qui a reçu le prix du meilleur film documentaire au *Festival international du film amazigh Issni'N'Ourg* (FINIFA) à Agadir en 2019.

ces festivités familiales que les enfants s'exercent à jouer l'*aḥidus* ; et ce, en imitant leurs aînés sans s'y mêler quand ceux-ci sont en pleine prestation.

Pendant les jours qui suivent la fête, les petits font de l'*aḥidus* leur jeu favori. Ils exécutent plusieurs séances par jour ; les chants, la disposition des danseurs – en cercle, en rang ou en demi-cercle – et les gestes chorégraphiques, appris ou observés durant l'événement festif, sont répétés au rythme (souvent juste) des sonorités d'un petit tambour ou de récipients[1] en guise d'instruments à percussion. Parmi ces « gamins » se trouvent toujours des éléments doués et, parfois, surdoués, ayant un penchant très prononcé pour la pratique de l'*aḥidus*.


Prestation sur scène
Prestation sous la tente

Photos 26-27 : **Jeune maesta, Sanae Jeddoubi**

Sanae Jeddoubi en est l'exemple ou l'incarnation typique. A l'âge de douze ans, elle rêve d'être à la tête d'une troupe de danse mixte et pense que l'*aḥidus* exprime l'égalité entre les sexes (voir ses interviews sur *Youtube*). Soit ! Mais « quelle est la raison de l'émergence de maestros enfants ? »


Source : photo de l'auteur (2019)

Photo 28 : **Troupe d'*aḥidus* mixte**

[1] Habituellement des bidons vides, en métal ou en plastique.

A nous en tenir au point de convergence des déclarations de leurs maîtres formateurs, auxquels nous avons posé – en langue amazighe[1] – cette question lors des éliminatoires de la 19ème édition du festival d'Aïn Leuh, la raison principale de l'apparition de petits maestros est à la fois la relance et la transmission intergénérationnelle de l'art d'*aḥidus* : une des composantes les plus imposantes des expressions musicales amazighes. Exemple : un enfant, formé par le même maître que Sanae Jeddoubi, a fait sa première apparition sur scène à l'âge de cinq ans à titre de maestro[2]. A 18 ans, en 2019, il a sa propre troupe d'*aḥidus*, qui porte un nom hautement symbolique : ⴰⴱⵔⵉⴷ ⴰⴼⴰⵙⵉ *Abrid afassi* (le droit chemin).

[1] ⵎⴰⵜⴰ ⵏⵜⴰ ⵙⵙⴰⴱⴰⴱ ⵉⴷⵊⴰⵏ ⵍⵡⴰⵛⵓⵏ ⴰⴷ ⴳⵏ ⵉⴷ ⵍⵎⴰⵢⵙⵜⵕⵓ ? (*mata nta ssabab idjan lwacun ad gn id lmaystṛu?*).

[2] Information recueillie auprès d'Ahmed Jeddoubi en 2017, pendant le festival d'Aïn Leuh.

Bibliographie

Ageron Ch.-R. (1971), « La Politique berbère du Protectorat marocain de 1913 à 1934 », Paris, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, jan.-mars, p. 50-90.

Ageron Ch.-R. (1968), *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, T. I, Paris, P.U.F.

Aït Lemkadem Y. (2001), **«** Images de la résistance à travers la poésie berbère », Communication au colloque international : *La guerre/la représentation de la guerre, organisé* les 25, 26 et 27 octobre 2001, par l'E. N. E. S. de Meknès.

A. M. (1925), « Au Maroc. Chansons et danses berbères », Paris, *La Revue coloniale*, n° 12, nouvelle série, p. 3-4.

Aquaron M. (2008), « Dernières nouvelles d'Ötzi, l'homme des glaces », www.hominides.com/html/ancetres/otzi3.php, (consulté le 28-10-2014).

Atalas S. F. (2010), « L'appel à des discours alternatifs dans les sciences sociales asiatiques », in *Rapprt mondial sur les sciences sociales*, Paris, Ed. Unesco, p. 173-174.

Ayache A. (1956), *Le Maroc, bilan d'une colonisation*, Paris, Éd. Sociales.

Azizi Souad (1998), *Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc)*, Thèse de doctorat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Barbatti B. (2006), *Tapis berbères du Maroc. La Symbolique, origines et signification*, Paris, ACR Edition Internationale.

Bard Ch. (2010), *Une histoire politique du pantalon, Paris, Seuil.*

Boucrot M. (2010), « Biographie d'Albert Peyriguère », Marseille, *Chemins de Dialogue*, n° 36, 2010, p. 19-29.

Baron J. (2011), « La fixation des colorants sur les fibres textiles », *webpeda.ac-montpellier.fr/wspc/ABCDORGA/.../TEINTURES.htm*, site de l'Académie de Montpelier, *Sciences Physiques et Chimiques* (consulté le 30-09-2015).

Basri D. (1988), *L'Administration territoriale. L'expérience marocaine,* Paris, Bordas.

Basset Henri (1920), *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Carbonnel.

Belghazi H. (2008), *Taḍa chez les Zemmour. Instances, puissance et évanescence,* Rabat, Publications de l'IRCAM.

Belghazi H. (2000), *«* De l'imitation servile chez les Marocains », Casablanca, *Libération*, 22 mai.

Belghazi H. (1998), « *Taḍa*, un pacte sacré de pondération tribale, Paris, Revue Etudes et documents berbères, n° 15-16, p. 141-151.

Belhassen B. (1976), « Le tatouage maghrébin », *Communication et langages*, n°31, Paris, Armand Colin, p. 56-67.

Benachir B. (2010), *Paroles berbères de la résistance. Maroc central, 1935-1940*, Poèmes recueillis et traduits par J. Robichez, Paris, L'Harmattan.

Benadada A. (1999), « Les femmes dans le mouvement nationaliste marocain », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, mis en ligne le 22 mai 2006, clio.revues.org/1523.

Ben Ali D. (1983), *Le Maroc précapitaliste. Formation économique et sociale*, Rabat, S.M.E.R.

Bernard Aug. (1922), *Le Maroc*, Paris, Librairie Félix Alcan, 6ème éd.

Berndt Ch. (1848), *Abd-el-Kader, ou Trois années de captivité au milieu des peuplades de l'Afrique*, Traduit de l'allemand par M. Louis de L., Paris, Sagnier et Bray.

Berque J. (1978), *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, P.U.F., 2ème éd.

Berque J. (1953), « Qu'est-ce qu'une "tribu" nord-africaine ? », in *Evantail de l'histoire vivante (Hommages à Lucien Fèbvre)*, Paris, Armand Colin, p. 260-271.

Berque J. (1949), « Coutumes immobilières des Zemmour et du Haut-Atlas occidental », Alger, *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, jan./fév., p. 3-12.

Bertholon L. et Chantre E. (1913), *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale : Tripolitaine, Tunisie, Algérie*, Lyon, A. Rey Imprimeur-Editeur.

Bertrand A. (1987), « Amazzal », « Amhars », *Encyclopédie berbère*, vol. IV, Aix-en-Provence, Édisud, p. 569, 592-593.

Besancenot J. (2008), *Costumes du Maroc*, 2ème éd., Casablanca, La Croisée des Chemins.

Ben Youssef D. E. (2016), « Le bendir dans les pratiques soufies : entre religiosité et tradition », CTUPM, http://stupm.com/fr/le-bendir-dans-les-pratiques soufies-entre-religiosité-et-tradition, (consulté le 27-06-2018).

Bible (la) (1982), Traduit des textes originaux par J.-N. Darby, Valence, Bibles et Publications Chrétiennes.

Bons G.-F. (1933), « Tatouages berbères du Moyen Atlas », Casablanca, *Revue Nord-Sud*, n° spécial (Les Arts Indigènes), p. 26.

Bouteiller M. (1953), « Le tatouage : techniques et valeur sociale ou magico-religieuse, dans quelques sociétés d'Indochine (Laos, Siam, Birmanie et Cambodge) », Paris, *Bulletins et Mémoires anthropologiques de Paris*, T. 4, fasc. 5-6, p. 515-534.

Boyer P. (1977), « Historique des Beni Amer d'Oranie, des origines au senatus consulte », Aix-en-Provence, *ROMM*, Vol. 24, n° 24, p. 39-85.

Brémard F. (1948), *L'Organisation régionale du Maroc*, Paris, Lib. générale de droit et de jurisprudence.

Bruno H. (1922), « La Justice berbère au Maroc central », *Hespéris*, T. II, Paris, Larose, p. 185-191.

Caillé J. (1948), *Organisation judiciaire et procédure marocaines*, Paris, Lib. générale de droit et de jurisprudence.

Camps G. (1982), « Le cheval et le char dans la préhistoire nord-africaine et saharienne », *in* Actes du colloque : *Les chars préhistoriques du Sahara : archéologie et techniques d'attelage*, Aix-en-Provence, Maison de la Méditerranée, p. 9-22.

Camps G. (1980), *Berbères. Aux marges de l'Histoire*, Toulouse, Hespérides

Camps-Fabrer H. (1998), « Filage (fusaïole, fuseau) », *Encyclopédie berbère*, Vol. XIX, Aix-en-Provence, Édisud, p. 2839-2845.

Cardon D. et *al.* (2010), « Plantes tinctoriales des traditions et sociétés du Pacifique : de la sauvegarde des savoirs aux nouvelles perspectives d'application », Metz, *Ethnopharmacologia*, n° 46, p. 17-23.

Castille H. (1859), *Le Père Enfantin*, Paris, E. Dentu.

Chafik M., (2000), *Pour un maghreb d'abord maghrébin*, Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad pour les études et la recherche

Chaker S. (1989), *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

Chambergeat P. (1965), « L'Administration et le douar », Rabat, *R.G.M.*, n° 8, p. 83-86.

Chassey F. (de) (1977), *L'Étrier, la houe et le livre. « Sociétés traditionnelles » au Sahara et au Sahel occidental*, Paris, Anthropos.

Chérif M.-H. (1982), « Documents relatifs à des tribus tunisiennes des débuts du XVIIIe siècle », Aix-en-Provence, *ROMM*, n° 33, p. 67-87.

Chiron F. (2007), *Dynamiques spatiale et démographique de la pie bavarde Pica pica en France : implications pour la gestion*, Thèse de doctorat en Ecologie, Paris, Museum national d'histoire naturelle.

Chkounda H. (1984), « Mythe et réalité du dahir berbère », Casablanca, *Lamalif*, n° 158, p. 46-49.

Chottin Alexis (1937), *Tableau de la musique marocaine*, Paris, Paul Geuthner.

Ciesla W. M. (2002), *Non-wood forest products from temperate broad-leaved trees*, Rome, F.A.O.

Claisse A. (1992), « Le Makhzen aujourd'hui », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par J.-C. Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 285-310.

Claudot-Hawad H. (1986), « Ahal (ahāl) », Aix-en-Provence, *Encyclopédie berbère*, fascicule 3, Edisud, p. 305-307.

Copet-Rougier E. (1992), « clan », *in* P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2ème éd., p. 152-153.

Cornaton M. (1998), *Les camps de regroupement de la guerre d'Algérie*, Paris, L'Harmattan.

Couleau J. (1968), *La Paysannerie marocaine*, Paris, C.N.R.S.

Cuoco G. (2009), *Etude chimique et caractérisation de principes colorants historiquement employés dans l'impression des indiennes en Provence*, Thèse de doctorat en chimie, Avignon, Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse.

Damgaard F. (2008a), « Les travaux des tisserandes berbères sont des œuvres d'Art à part entière », Entretien réalisé par Ouafaâ Bennani, Journal *le Matin*, (17 décembre 2008).

Damgaard F. (2008b), *Tapis et tissage. L'Art des femmes berbères du Maroc*, Casablanca, La Croisée des Chemins.

Damgaard F. (2008c), *Couleurs berbères. D'Essaouira à Agadir*, Casablanca, La Croisée des Chemins.

Darwin Ch. (1891), *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle, traduit de l'anglais par E. Barbier* d'après la seconde édition anglaise (1874), *Paris,* C. Reinwald & C[ie], 3ème éd.

Daumas E. (1845), *Le Sahara algérien. Etudes géographiques, statistiques et historiques*, Paris, Langlois et Leclerc.

Delaunay A., « Cercle, *symbolisme* », www.universalis.fr/encyclopedie/cercle-symbolisme/, (consulté le 8 mai 2015).

Deluc (Capitaine) (1952), *Considérations sur les tribunaux coutumiers dans la confédération des tribus berbères Zemmour*, Paris, Mémoire du C.H.E.A.M.

Drettas G. (1980), *La mère et l'outil. Contribution à l'étude sémantique du tissage rural dans la Bulgarie actuelle, Paris, SELAF.*

Duhaut C. (2008), *Piercings, tatouages et autres modifications corporelles : liens avec la santé et approche du pharmacien d'officine,* Thèse de doctorat, Nancy, Faculté de Pharmacie.

El Ayadi M. et *al.* (2007), *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc,* Casablanca, Editions Prologues.

El Khayat Gh. (1994), *Le somptueux Maroc des femmes*, Salé, Editions Dédico.

Elmandjra M. (2003), *Humiliations à l'ère du méga-impérialisme*, Rabat, Najah Eljadida.

Emerit M. (1966), « Les tribus privilégiées en Algérie dans la première moitié du XIX[e] siècle », Paris, *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 21, n° 1.

Enfantin P. (1843), *Colonisation de l'Algérie*, Paris, P. Bertrand.

Erikson Ph. (1986), « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », Paris, *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXII, p. 185-210.

Establet C. (1987), « Administration et tribu chez les Némencha (Algérie) au XIX[e] siècle », Aix-en-Provence, *ROMM*, n° 45, p. 25-40.

Euloge R. (1952), *Les Derniers fils de l'ombre*, Marrakech, Éd. de la Tighermt.

Foucauld Ch. (de) (1939), *Reconnaissance au Maroc 1883-1884*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.

Frazer G. J. (1922), *Les origines de la famille et du clan*, Traduit de l'anglais par la comtesse J. de Pange, Paris, Geuthner.

Fues D. « Colorants », www.universalis.fr/encyclopedie/colorants/, (consulté le 24 juillet 2015).

Gast M. et Chaker S. (2004), « Jujubier », *Encyclopédie Berbère*, Volume 26, Aix-en-Provence, Edisud, http://encyclopedieberbere.revues.org/1388, (consulté le 02-09-2018).

Gaudefroy-Demombynes R. (1928), *L'Œuvre française en matière d'enseignement au Maroc*, Paris, Geuthner.

Géhin E. (1980), « Bourdieu Pierre – *La distinction, critique sociale du jugement* », Paris, *Revue française de sociologie*, 21-3, p. 439-444.

Gellner E. (2003), Les saints de l'Atlas, Traduit de l'anglais par P. Coatalen, Paris, Bouchène.

Ghasarian Ch. (1996), *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

Godelier M. (1977), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, T. I, Paris, F. Maspero, 2ème éd.

Graven J. (1962), *L'argot et le tatouage des criminels*, Neuchâtel (Suisse), Ed. de la Baconnière.

Gsell S. (1927), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, T. VI, Paris, Ed. Hachette

Haddadou M. A., (2007), *Dictionnaire des racines berbères communes*, Tizi-Ouzou, Haut Commissariat à l'Amazighité.

Hart D. M. (1965), « Clan, lignage et communauté dans une tribu rifaine », Rabat, *R.G.M.*, n° 8, p. 25-33.

Hart D. M. (1979), « Institutions des Aït Morhad et des Aït Hadiddou », Rabat, *BESM*, n° 138-139, p. 57-83.

Hector P. (1935), « Un film berbère : "Itto" », Rabat, *Le Maroc catholique*, volume 15, n° 6, p. 219-220.

Herber J. (1922), « Tatouages du pubis au Maroc », *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, n° 9, Paris, E. Larose, p. 37-47.

Herber J. (1951), « Les tatouages des bras de la Marocaine », *Hespéris*, T. XXXVIII, Paris, Larose, p. 299–325.

Herber J. (1949), « Les tatouages du cou, de la poitrine et du genou chez la Marocaine », *Hespéris*, T. XXXVI, Paris, Larose, p. 333-345.

Herber J. (1947), « Le tatouage du dos au Maroc », Alger, *Revue Africaine*, n° 91, p. 118-122.

Herber J. (1946), « Les tatouages de la face chez la Marocaine », *Hespéris*, T. XXXIII, Paris, E. Larose, p. 323-351.

Hersé H. (1935), *Le Statut judiciaire des tribus de coutume berbère du Maroc*, Rennes, Imp. provinciale.

Hubert H. (1932), *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, Paris, La Renaissance du Livre.

Herber J. (1931), « Les tatouages nord-africains sont-ils bleus ou verts ? », Alger, *Revue Africaine*, n° 72, p. 67-77.

Herber J. (1927), « Origine et signification des tatouages marocains », Paris, *L'Anthropologie*, T. XXXVII, p. 517-525.

Herber J. (1923), « Tatouage du pied au Maroc », Paris, *L'Anthropologie*, T. XXXIII, p. 87-102.

Ibn Khaldoun A. (1999), *Histoire des Berbères*, T. I, (reproduction de l'édition de 1925, traduite de l'arabe par Baron de Slane), Paris, Geuthner.

Jürgen A. (2013), « Magiciennes de la laine. Moroccan Carpets and Twentieth-Centry Painting », in *Marokkanische Teppiche und die kunst der moderne* (Tapis marocains et art moderne), Stuttgart, Arnoldsche Art Bublishers, p. 99-121.

Justinard (Colonel) (1952), *Un Grand chef berbère. Le caïd Goundafi*, Casablanca, Atlantides.

Kajjou N. (2001), « Les oubliées de la société et le tapis du Moyen Atlas marocain », Ottawa, *Revue d'histoire de la culture matérielle*, n° 53, p. 28-38.

Koller A. Révérend Père (1946), *Essai sur l'esprit du Berbère marocain*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul.

La Bastide H. (de) (1985), *Les Quatre voyages au cœur des civilisations*, Monaco, Éditions du Rocher.

Lacouture J. et S. (1958), *Le Maroc à l'épreuve*, Paris, Seuil.

Lahlimi A. (1978), « Les Collectivités rurales traditionnelles et leur évolution », in *Études sociologiques sur le Maroc*, Rabat, Publication du *B.E.S.M.*, p. 17-41.

Laoust-Chantréaux G. (1990), *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939, Aix-en-Provence*, ouvrage posthume, IREMAM & Edisud.

Laroui A. (2001), *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912,* 2ème éd., Casablanca, Centre Culturel Arabe.

Laubadère A. (de) (1949), *Les Réformes des pouvoirs publics au Maroc,* Paris, Lib. générale de droit et de jurisprudence.

Le Cour Grandmaison O. (2005), *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial*, Paris, Fayard.

Le Coz J. (1965), « Douar et centre rural : du campement au bourg », Rabat, *RGM*, n° 8, p. 9-14.

Le Coz J. (1962), « Les cellules traditionnelles du bled marocain », Rabat, *RGM*, n° 1-2, p. 93-95.

Lledo E. (2016), « Tambours sur cadre », in *Dictionnaire des instruments de musique,* publié par *Encyclopædia Universalis*.

Leroi-Gourhan andré (1983), *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel.

Lemoine S. (2013), « Bauhaus »,
https://archistart9.files.wordpress.com/2013/03/bauhaus.pdf

Lemonnier P. (1992), « Technique », *in* P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2ème éd., p. 697-698.

Lesne M. (1966-1967), *Les Zemmour, essai d'histoire tribale*, Aix-en-Provence, Extrait de la *ROMM*.

Lesne M. (1959), *Évolution d'un groupement berbère : les Zemmour*, Rabat, École du Livre.

Leveau R. (1985), *Le fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 2ème éd.

Lévi-Strauss C. (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.

Lowie R. (1969), *Traité de sociologie primitive*, traduit de l'anglais par Eva Métraux, Paris, Union Générale d'Editions.

Makarius R. et L. (1961), *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, Gallimard.

Malte-Brun M. (1811), « Sur le Tatouage en général, et particulièrement sur celui des Insulaires de Noukahiva », in *Annales des voyages de la géographie et de l'histoire*, T. IV, Paris, Ed. F. Buisson, p. 257-270.

Mammeri M. (2001), *Poèmes kabyles anciens. Textes berbères et français*, Paris, La Découverte & Syros.

Manzano F. (2006), « Berbères, berbérité : Noms, territoires, identités », Rennes, *Cahiers de sociolinguistique*, 11, p. 175-214.

Maquet J. (2002), « clan », Paris, *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 5, p. 934-936.

Marchal J. (2004), « Symbolisme du cercle », *lemondeduyoga.org/la-vie-du-yoga/symbolisme-du-cercle/* (consulté le 09-06-2015).

Marcy G. (1988), « Les Berbères. –Vie intellectuelle, littérature, croyances, religion » (texte posthume), Paris, *Études et documents berbères*, n° 4, p. 143-156.

Marcy G. (1949), *Le droit coutumier Zemmour*, Alger, Carbonnel.

Marcy G. (1936), « L'Alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central », Alger, *Revue africaine*, n° 79, p. 957-973.

Maspero F. (1993), *L'honneur de Saint Arnaud*, Paris, Plon/Seuil.

Mauss M. (1985), « Les techniques du corps », *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., p. 363-386.

Maxwell G. (1968), *El-Glaoui, dernier seigneur de l'Atlas*, traduit de l'anglais par J. Papy, Paris, Fayard.

Ministère de la Guerre (1840), *Tableau de la situation des établissements français dans l'Algérie en 1839*, Paris, Imprimerie Royale.

Mission scientifique du Maroc (1915), *Villes et tribus du Maroc. Casablanca et les Chaouia*, T. I, Paris, Ernest Leroux.

Montagne R. (1930), *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, F. Alcan.

Monteil V. (1962), *Maroc*, Paris, Seuil.

Montesquieu (1995), *Lettres persanes*, Paris, PML-Editions.

Morsy M. (1979), « Comment décrire l'histoire du Maroc », Rabat, *BESM*, n° 138-139, p. 121-143.

Müller E. (2012), *Poétique du « sauvage ». Une pratique du tatouage dans le monde contemporain*, Thèse de doctorat, Strasbourg, Université de Strasbourg.

Nadau A. (2014), « Klee et le tapis tunisien », *in* Actes de colloque *La Tunisie de Paul Klee*, http://www.goethe.de/ins/tn/pro/La_Tunisie_de_Paul_Klee_ColloqueAvril2014.pdf.

Naji M. (2009), « Le fil de la pensée tisserande », *Techniques & Culture* [En ligne], 52-53 | 2009, mis en ligne le 01 août 2012, consulté le 11 novembre 2016. URL : http://tc.revues.org/4826 ; DOI : 10.4000/tc.4826.

Naji M. (2007), « Valeur des tapis marocains : entre productrices d'artisanat et marchands d'art », Paris, *Cahiers du Genre*, n° 43, p. 95-111.

Olivier de Sardan J.-P. (2000), « Le "je" méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », Paris, *Revue française de sociologie,* 41-3. p. 417-445.

Palomares C. (2015), Le safran, précieuse épice ou précieux médicament ?, Thèse de doctorat, Nancy, Université de Lorraine, Faculté de Pharmacie.

Paquet D. (2015), « Tatouage », www.universalis.fr/encyclopedie/tatouage, (consulté le 20-02-2015).

Pascon P. (1980), « Les Rapports de l'État et de la paysannerie », Conférence donnée le 25-10-1973 à l'Institut Agronomique et Vétérinaire Hassan II, in *Études rurales, idées et enquêtes sur la campagne marocaine*, Rabat, S.M.E.R., p. 13-26.

Pascon P. (1979), « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine », in *Recherches récentes sur le Maroc moderne,* Actes du séminaire de Durham (13-14 juillet 1977), Rabat, *B.E.S.M.*, n°s 138-139.

Pascon P. (1971), « La Formation de la société marocaine », Rabat, *B.E.S.M.*, n° 120-121, p. 1-25.

Pascon P. (1965), « Désuétude de la jmaâ dans le Haouz de Marrakech », Rabat, *Les Cahiers de Sociologie*, n° 1, p. 67-77.

Pelaudeix C. (2007), *Art Inuit. Formes de l'âme et représentations de l'être*, Grenoble, Editions de Pise.

Pellissier E. (1836), *Annales algériennes*, T. II et III, Paris, Anselin et Gaultier – Laguionie.

Pétard P. H. (1955), « Les plantes tinctoriales polynésiennes », *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, vol. 2, n° 3-4, Paris, p. 193-199.

Peyriguère A. (1998), « Poésie et danse dans une tribu berbère du Moyen-Atlas », Paris, *Études et documents berbères*, 15-16, p. 219-248.

Peyron M. et *al*. (1994), « Danse », *Encyclopédie Berbère*, Volume 14, Aix-en-Provence, Edisud, http://encyclopedieberbere.revues.org/2373, (consulté le 14-03-2017).

Peyron M. et *al*. (1993), « Chants », *Encyclopédie Berbère*, Volume 14, Aix-en-Provence, http://encyclopedieberbere.revues.org/2102, (consulté le 15-03- 2017).

Plantey A. (1951), *La Réforme de la justice marocaine. La justice makhzen et la justice berbère,* Paris, Lib. générale de droit et de jurisprudence.

Pratte A. (2007), *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo : étude de cas de l'*irebokuro *et de l'*horimono, Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal.

Pudlowski Ch. (2012), « Des tatouages pour se souvenir de l'Holocauste », www.slate.fr/lien/62589/tatouages-israel-holocaust, (consulté le 08-04-2015).

Querleux (1915), « Les Zemmour. (Etude ethnographique d'après le Questionnaire de la Résidence Générale de France au Maroc) », *Archives berbères*, vol. I, fasc. 2, Paris, Leroux, p. 12-61.

Rachik H. (1988), « Structures traditionnelles et changement social : les représentations collectives de la tribu et de la commune dans une tribu Zemmour », in *Cultures et mutations sociales*, Casablanca, Okad, p. 65-73.

Ramirez F. et Rolot Ch. (1995), *Tapis et tissages du Maroc*, Paris, ACR Edition, collection PocheCouleur.

Raulih A. et Jeridi Z. (1991), *La consommation vestimentaire dans les familles d'origine étrangère (Maghreb, Afrique, Asie) de la région parisienne*, Etude réalisée avec le concours de la Mission du Patrimoine Ethnologique et de la Chambre de Commerce et d'Industrie de Paris, Document inédit.

Ravennes J. (1929), *Le Maroc aux portes du Sud*, Paris, Alexis Redier.

Renaut L. (2008), « Le tatouage féminin dans les sociétés anciennes et traditionnelles : beauté, sexualité et valeur sociale », http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00275248, (consulté le 13-10-2014).

Renaut L. (2004), « Les tatouages de Ötzi et la petite chirurgie traditionnelle », Paris, *L'Anthropologie*, 108 (1), p. 69-105.

Rezzoug L. (2013), « Ces jeunes Israéliens qui se font tatouer le numéro de déportation de leurs grands-parents », www.huffingtonpost.fr/.../ces-jeunes-israeliens-tatouage-tatouer, (consulté le 08-04-2015).

Rivière Th. & Faublée J. (1942), « Les tatouages des Chaouia de l'Aurès », Paris, *Journal de la Société des Africanistes*, T. 12, p. 67-80.

Robichez J. (1946), *Maroc central*, Grenoble/Paris, Arthaud.

Rousset M. (1991), *Institutions administratives marocaines*, Paris, Publisud.

Rousset M. (1992), « Politique administrative et contrôle social », in *Le Maroc actuel. Une modernisation au miroir de la tradition ?*, Études réunies par J.-C. Santucci, Paris, C.N.R.S., p. 151-169.

Rovsing Olsen M. (1997), *Chants et danses de l'Atlas*, Paris, Cité de la musique/Actes du Sud.

Saad H. (2013), *Développement de bio-composites à base de fibres végétales et de colles écologiques*, Thèse de doctorat en chimie, Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour.

Sellam S. (1999), *Parler des camps, penser les génocides*, Paris, Albin Michel.

Sereme A. et *al.* (2010), « Anatomie et concentration des tanins des plantes tanniferes du Burkina Faso », Ouagadougou, *Journal des Sciences*, Vol. 10, n° 2, p. 24-32.

Severi C. (1992), « Anthropologie de l'art », *in* P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2ème éd., p. 81-85.

Taïfi M. (1991), *Dictionnaire tamazight-français (Parler du Maroc central)*, Paris, L'Harmattan-Awal.

Takawira-Nyenya R. et Cardon D. (2005), « Indigofera tinctoria », in *Ressources végétales de l'Afrique tropicale 3. Colorants et tanins*, Wageningen (Pays-Bas), Fondation PROTA, p. 107-113.

Tamagne F. (2012), « Christine BARD, *Une histoire politique du pantalon* », Compte rendu paru dans *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, mis en ligne le 19-04-2013, http://clio.revues.org/10881, (consulté le 12-06-2018).

Tête C. (2013), « Le tatouage commémoratif : quand le tatouage rend hommage à un être cher décédé », vigipallia.soin-palliatif.org, (consulté le 03-04-2015).

Tillion G. (1982 [1966]), *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2ème éd.

Tillion G. (1957), « Dans l'Aurès. Le drame des civilisations archaïques », Paris, *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 12, n° 3, p. 393-402.

Torga M. (1986), *L'universel, c'est le local moins les murs : Trás-os-Montes*, traduit du portugais par C. Cayron, Bordeaux, William Blake

Vallance M. (sous la direction de) (2007), *Faune sauvage de France : biologie, habitats et gestion*, Chartres, Editions du Gerfaut.

Verhille B. (2009), « Les plantes tinctoriales, leurs applications thérapeutiques aux époques antiques. Le cas particulier des *Isatis* », Paris, Histoire des Sciences Médicales, T. XLIII, n° 4, p. 357-367.

Viel C. (2005), « Colorants naturels et teintures du XVII[e] siècle à la naissance des colorants de synthèses », Paris, *Revue d'histoire de la pharmacie*, n° 347, p. 327-348.

Wald E. (2009), *Le grenadier (Punica Granatum): Plante historique et évolutions thérapeutiques récentes*, Thèse de doctorat, Nancy, Université Henri Poincaré – Nancy 1, Faculté de Pharmacie.

المراجع

- إبن منظور، (1956)، **لسان العرب**، الجزء 11 و الجزء 12، دار صادر، بيروت.

- أشن فكري، (1993)، **ايت ورياغل: جوانب من تنظيماتهم الاقتصادية والاجتماعية التقليدية**، بحث لنيل الإجازة في التاريخ، جامعة محمد الأول، وجدة.

- البخاري (الإمام) ، (2006)، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه**، مكتبة الرشد-ناشرون، الرياض.

- الخطابي أحمد، (2011)، **الصناعة التقليدية بمنطقة تازناخت واشكالية التنمية: قطاع الزرابي نموذجا**. دراسة سوسيو-ثقافية لمنظومة الإنتاج، بحث لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير.

- بوخريص فاطمة، (2010)، **"رقصة أحيدوس: بين المحلّية وديناميية التحوّل"**، مجلة *أسيناگ*، عدد مزدوج 4-5، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، ص 57-62.

- جبور عبد النور، (1987)، **معجم عبد النور الحديث**، عربي-فرنسي، دار العلم للملايين.

- سرحان المصطفى، **"قراءة في فن أحيدوس من خلال نماذج من الأطلس المتوسط"**، نص غير منشور.

- شفيق محمد (1993)، **المعجم العربي الأمازيغي**، الجزء الأول والجزء الثالث، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط.

- **المنجد في اللغة والأعلام**، (2002)، بيروت، دار المشرق.

Table des illustrations

Figures

Photographies

Tableaux

Table des matières

Réalités sociétales amazighes

Le contenu de ce livre, traité à la lumière d'une démarche de recherche expérimentée pendant trois décennies environ, s'inscrit dans le cadre d'une déconstruction systématique des stéréotypes sur les Amazighs. Des stéréotypes comme : « Le Berbère est simplement un homme qui n'a pas été à l'école ».

Extrait de l'avant-propos

ⵜⵓⵙ ⴷ ⵜⵓⵎⴰⵢⵜ ⵏ ⵉⴳⵉ ⴰ, ⵏⵏⴰ ⵉⵜⵜⵓⵙⵎⴽⵍⵏ ⴷⴷⴰⵡ ⵜⵉⴼⴰⵡⵜ ⵏ ⵢⴰⵜ ⵏ ⵜⴰⵡⴰⴷⴰ ⵏ ⵓⵔⵣⵣⵓ ⴰⵎⵓⵣⴰⵢ ⵅⴼ ⵢⴰⵜ ⵏ ⵜⵉⵣⵉ ⵢⵓⴳⵔⵏ ⵢⴰⵜ ⵏ ⵜⵉⵙⵙ ⴽⵓⵣⵜ ⵏ ⵜⵓⵙⵓⵜ, ⴳ ⵓⵙⴰⵜⵉ ⴰⵏⴳⵔⴰⵡ ⵏ ⵜⴰⵏⵏⴰⵢⵜ ⵜⵓⵔⵙⵉⵍⵜ ⵉⵜⵜⵢⴰⵙⴽⴰⵔⵏ ⵅⴼ ⵉⵎⴰⵣⵉⵖⵏ. ⵜⵉⵏⵏⴰⵢⵉⵏ ⵜⵓⵔⵙⵉⵍⵉⵏ ⴰⵎ : « ⵉⴳⴰ ⵓⵎⴰⵣⵉⵖ ⵢⴰⵏ ⵓⵔⴳⴰⵣ ⵏⵏⴰ ⵓⵔ ⵉⴽⴽⵉⵏ ⵜⵉⵏⵎⵍ ».

يندرج محتوى هذا الكتاب، الذي تمت معالجته في ضوء منهج بحث دامت تجربته حوالي ثلاثة عقود، في إطار تفكيك منهجي للصور النمطية عن الأمازيغ، من قبيل : "البربري مجرد رجل لم يلج المدرسة".



Illustration : H. BELGHAZI

54 DH